

زهدی جبار الله

المعتزلة

الاهلية والنسب والنوع

جميع الحقوق محفوظة
الأهلية للنشر والتوزيع
بيروت سنة ١٩٧٤
طبعة أولى القاهرة سنة ٩٤٧

المحتويات

صفحة

١	— مقدمة للدكتور ألفرد جيموم	(ك)
٣	— مقدمة المؤلف	(م)
١	٣ — الفصل الأول : أسماء المعتزلة	
٢	(١) المعتزلة	
٥	(٢) أهل العدل والتوحيد	
٦	(٣) أهل الحق	
٦	(٤) القدرية	
٧	(٥) الثنوية والمجوسية	
٨	(٦) الجهمية	
٩	(٧) الخوارج	
٩	(٨) الوعيدية	
١٠	(٩) للمطلة	
١٢	— الفصل الثاني : ظهور المعتزلة	
١٤	(١) حل مشاكل الخلاف بين المسلمين	
٢٠	(٢) أثر البيانات الأخرى	
٣٦	(٣) الدفاع عن الدين الإسلامي	
٤٦	(٤) درس الفلسفة	
٥١	٥ — الفصل الثالث : العقائد العامة	
٥١	(١) الوعد والوعيد	
٥٢	(٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	
٥٤	(٣) النزلة بين المرتلين	
٦٠	(٤) التوحيد	
٦١	١ — الصفات الأزلية	
٧٥	٢ — خلق القرآت	
٧٩	٣ — الرؤية السعيدة	
٨٣	٤ — التشبيه والتجيم عموماً	

٨٦	(٥) المدخل :
٩٦	١ - القضاء والقدر
٩٦	٢ - الأصلح
٩٧	٣ - اللطف
١٠٣	٤ - تقدير العقل
١٠٤	٥ - دفاع المعتزلة عن الحرية الفردية
١١٣	٦ - الفصل الرابع : العقائد الخاصة - فرق للمعتزلة
١١٣	١ - الواسلية
١١٤	٢ - العبرة - والمذيلة
١٢٠	٣ - النظامية
١٢٩	٤ - التمامية
١٣٠	٥ - للصبرية
١٣٤	٦ - البصيرة
١٣٥	٧ - المشامية
١٣٨	٨ - للردارية
١٣٩	٩ - الجفرية
١٤٠	١٠ - الأسوارية - والإسكافية
١٤٢	١١ - الحاطية والمحدثية
١٤٥	١٢ - للويبية - والمالكية
١٤٥	١٣ - الجاحظية
١٤٨	١٤ - الشامية - والحياطية - والجبائية
١٥٣	١٥ - الكمية
١٥٣	١٦ - البهشية
١٥٦	١٧ - الحاررية
١٥٨	٧ - الفصل الخامس : المعتزلة في دور القوة
١٥٨	(١) تدرج المعتزلة إلى القوة
١٦٢	(٢) المعتزلة في دور القوة - الحقنة
١٨٠	٨ - الفصل السادس : المعتزلة في دور الضعف والسقوط
١٨٠	(١) الحركة الرجعية
١٩٣	(٢) المعتزلة من الحركة الرجعية إلى ظهور الأشعرية
٢٠٣	(٣) المعتزلة تحت حكم البويهيين

٢١٣ (٤) آخر أيام المعتزلة

٢٢٠ (٥) المعتزلة الجديدة

٢٢٢ — الفصل السابع : مقام المعتزلة

٢٢٣ (١) مقام المعتزلة في الأدب

٢٢٨ (٢) تمسك المعتزلة بالعبادات

٢٣١ (٣) مقام المعتزلة في الزهد

٢٣٣ (٤) كرم المعتزلة

٢٣٨ (٥) مقام المعتزلة لدى الخلفاء والأمراء

٢٤١ — الفصل الثامن : أثر المعتزلة في تطور الفكر الإسلامي

٢٤١ (١) تمسك المعتزلة بالسنة وحن نوابعهم

٢٤٤ (٢) إقبال المعتزلة على التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفكر اليوناني

٢٤٤ (٣) موقف السلف من التكليف

٢٥٢ (٤) خطأ المعتزلة في المحنة ونتائجها السيئة

٢٥٤ (٥) ظهور الأشعرية

٢٥٥ (٦) إنبات أن الأشعرية أخذت منزلة وسطاً بين السلف وبين المعتزلة

٢٦٤ (٧) ضرورة إحياء روح المعتزلة

٢٦٩ ١١ — المراجع :

٢٧٨ ١٢ — الفهرست :

مقدمة

إنه ليسرني كثيراً أن أقدم بكلمات قليلة هذه الرسالة في الاعتزال لتلميذي سابقاً وصديقي الأستاذ زهدى جار الله . حينما تقدم بها لنيل رتبة أستاذ في العلوم من جامعة بيروت الأميركية ، كانت رغبة الفاحصين الإجماعية أن يتم نشرها ، وإنه ليرضيني أن أعلم أن دنيا العلم ستتاح لها فرصة الاطلاع على هذا الفضل يسديه المؤلف إلى الدراسات العربية والأدب العربي .

يجد القارىء هنا قدراً من المعلومات كبيراً ما كان في مقدوره أن يصل إليه إلا بعد بحث طويل مضمّن . إن المسائل التي أثارها للمعتزلة ذات أهمية أساسية ، ولقد تناول المؤلف تلك المسائل بعطف وبصيرة متفتحة . ثم إن ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جداً إلى حدّ أننا مضطرون إلى أن نعتد على ما يقوله مخالفون عنهم ، وقد كانوا يحملون لهم ذكريات مريّة لما قام به المعتزلة من أعمال تصفية . لذلك فإن أملنا لكبير ، إذا كانت مکتبات الشيعة في اليمن أو في غير اليمن تحوى مخطوطات من أصل معتزلى ، أن تقوم بنشرها .

هذا وإن أولئك الذين يرغبون في الوقوف على نتاج العقل العربي في عصور الخلافة الذهبية ، يحسنون صنعا إذا أقدموا على درس هذه الرسالة المشرقة في تاريخ حركة عظيمة من حركات الفكر العربي .

ألفرد جيبوم

أستاذ الدراسات القرية في جامعة لندن سابقاً

مدخل

المناسبات

غايان اثنتان كل منهما على حيالها كافية لتحفزني على الاهتمام بالمعتزلة ودرسهم ،
وأخيراً على الكتابة عنهم : خدمة الحقيقة التاريخية ، وخدمة الجيل العربي الحاضر
والأجيال القادمة .

✖ المعتزلة مدرسة فكرية عاشت في حظيرة السنة وترعرعت زمناً غير قصير .
ثم نشب الخلاف بين رجال هذه المدرسة وبين أهل السنة واشتد الخصام ، فلم يقوَ
المعتزلة على الصمود أمام الهجمات العنيفة التي شنتها عليهم مخالفوهم وخصومهم ، فقصوا
تاركين وراءهم ، مع ذلك ، أثراً محسوساً في الحياة العقلية الإسلامية .

واجب على كتاب العرب ورجال الفكر فيهم أن يوجهوا إلى المعتزلة جزءاً كبيراً
من عنايتهم وجهودهم . ذلك بأن كتاب السنة الأقدمين بسبب كراهتهم للاعتزال
تجاهلوا على المعتزلة ولم يذكروهم إلا مع التقييد والتشجيع فأعطونا عنهم فكرة سيئة
وصورة مشوهة ، كما أن الكتاب المعاصرين لم يلتفتوا إليهم ولم يأبهوا لهم ، فبقى المعتزلة
محرومين من التقدير مفتقرين إلى من يظهر حقيقتهم ويعطيهم المكانة اللائقة بهم
في التاريخ . يضاف إلى هذا أن النهضة العربية الحديثة شبيهة في ظروفها وأحوالها
بالنهضة العربية القديمة التي تلت الفتح الإسلامية والتي مثل فيها المعتزلة دوراً خطيراً .
وإذا فلا بد في نهضتنا هذه من ظهور روح الاعتزال ، أو لا بد من إحياء تلك الروح .
ولهذا كان درس المعتزلة ضرورياً لنا وحيوياً حتى نقف على حقيقة أمرهم وعملهم ،

وحتى نعرف كيف نقوم بإحياء روحهم وتوجيهها بحيث لا تقع في نفس الأخطاء التي وقعوا فيها فنقضى على نهضتنا وهي لا تزال في مهدها .

ولا أدعى أنتى في هذه الرسالة قد قت بما يتطلبه الواجب ، ولا أنتى أدت ما أمله غيرى أو غفل عنه . وكل ما هنالك أنتى أحد أولئك الذين يشعرون بهذا الواجب ، وهم على ما اعتقد كثيرون ، وأنتى لا أتوخى من وراء هذا البحث الضعيف المحدود سوى لفت النظر إلى أهمية المعتزلة وحث المهم على العناية بهم والإقبال على درسه . فلئن تحققت هذه الغاية فهي حسبي .

وقد ينبغي أن أشير إلى الصعوبة التي يلقاها الباحث في معالجة المعتزلة . فإن أكثر كتبهم قد ضاع ، ولم يبق لنا إلا أن نعتد على ما يقوله مخالفوهم عنهم ، وأغلبهم كانوا متعصبين عليهم غير منصفين لهم . وأعتقد أن مكاتب الشيعة في اليمن والعجم والمند لا تخلو من بعض مخطوطات المعتزلة ، فلو أنهم يخرجونها وينشرونها لكانوا بذلك يخدمون الحقيقة ويخدمون أيضاً الاعتزال الذي تبنوه واحتضنوه .

وجدير بي في النهاية أن أقدم امتناني وشكري وأعرب عن احترامي لأستاذي الفاضل الدكتور ألفرد جيثوم والدكتور قسطنطين زريق اللذين أشرفا على كتابة هذه الرسالة ، وقاما بتصليحها وتنقيحها ، وسددا خطاى فيها . فإنه إذا كانت لها قيمة ما ، فإنما هي مردودة إليهما منسوبة إلى جهودهما . هذا ويجب ألا يفوتني أن أشكر أيضاً الدكتور شارل مالك الذي كان لي من إرشاداته عون كبير ومن إعجابه بالمعتزلة وتحمسه لهم خير مشجع .

زهري مبار الله

الفصل الأول أسماء المعتزلة

المعتزلة أعظم مدرسة من مدارس الفكر والكلام^(١) عرفها الإسلام ، وأقدمها . ظهرت في بداية القرن الهجري الثاني في مدينة البصرة التي كانت في ذلك العصر مجماً للعلم والأدب في الدولة الإسلامية العربية مشجعاً جوه بآثار الثقافات الأجنبية تجرى إليه وتمتزج فيه ، والتي كانت موضعاً يلتقى فيه أتباع الأديان المختلفة المنتشرة آنذاك فيحتك بعض تلك الأديان ببعض ، وتترك في نفوس أربابها أثراً بعيداً وصدى عميقاً .

وقد كان أفراد مدرسة المعتزلة تجمعهم روابط متينة من وحدة العقيدة ووحدة الهدف السامى الذى ينزعون إليه ويقفون جهودهم عليه . بيد أنى ، قبل أن أتعرض لعقائدهم وأخوض في تاريخهم ، أرى لزماً على أن أذكر السبب في تسميتهم بالمعتزلة ، وأن أعدد أسماءهم الأخرى سواء منها ما ينسبها خصومهم إليهم وما يرضونها هم لأنفسهم

(١) كلمة مدرسة آتية من المدرسية أو علم الكلام — Scholasticism — ولذلك فإننا نسمي المعتزلة مدرسة ولا ندعوم فرقة . لأن الفرقة هى التى تشكل لنفسها أنظمة دينية خاصة تعرف بها . وبما أن الدين والدنيا كانا في الإسلام متمتجين ، وكان منصب الخلافة دينياً ودينيّاً ، فإن الفرق الإسلامية كونت ، علاوة على أنظمتها الدينية ، أنظمة أخرى سياسية واجتماعية كما فعل الشيعة والخوارج . أما المعتزلة فلم تكن لهم مثل تلك الأنظمة ، ولا كانوا مفترقين عن أهل السنة والجماعة . لكن المؤرخين المسلمين الأوائل لم يفرقوا بين الفرقة وبين المدرسة الفكرية . فكانوا يطلقون لفظة فرقة على الشيعة والخوارج كما كانوا يطلقونها على مدارس الكلام كالمرجئة والمعتزلة . ذلك بأنهم — وقد اعتقدوا بصحة الحديث النبوى الشريف : « لا تبنى إسرائيل افتقت على إحدى وسبعين فرقة ، وإن أمتى ستفتق على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة وهى الجماعة » — الفرق بين الفرق للبغدادى ص . — راحوا يحاولون تنظيم الفرق الإسلامية حتى جعلوها اثنتين وسبعين مصداقاً للخبر الوارد عن رسول الله صلوات الله عليه وسلامه . فإذا اقتضى الأمر استعمال لفظة فرقة فى حديثنا عن المعتزلة فإنما قصد بها مدرسة ولا نقصد المعنى الحقيقى الذى تؤديه .

وأعلامها . وهي غير قليلة ؛ أكثرها أسماء خاصة مقتصرة على فرقة من فرقهم أو مشتقة من عقيدة ثانوية من عقائدهم^(١) . وبعضها أسماء مشتركة تصهم جميعاً . وغنى عن البيان أن ما يهمننا منها هي الأسماء العامة ، تلك التي تتعلق بمبادئهم الأساسية ، دون غيرها :

X ١ - المعتزلة :

غلب على هذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أعم أسمائها وأشهر أعلامها . وقد كثر الخلاف في منشئه . فالبغدادى يقول إن أهل السنة هم الذين دعوم معتزلة لا اعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر^(٢) . وروى الشهرستاني سبباً آخر ، وهو أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصرى في مسألة مرتكب الكبائر وأدلى برأيه فيها ، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من واقفه على ذلك الرأي وجلس قرب إحدى اسطوانات المسجد يشرحه لهم . فقال الحسن البصرى : « اعتزل عنا واصل » ، فسمي هو وأصحابه معتزلة^(٣) . أما صاحب الوفيات فقد ذكر أن الذى سماهم هذا الإسم هو قتادة بن دعامة السدوسى (+ ١١٧ هـ = ٧٣٥ م .)^(٤) وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين ، ومن أصحاب الحسن البصرى المختلفين إلى مجلسه . دخل يوماً مسجد البصرة ، وكان

(١) وردت هذه الأسماء بمجموعة في كتاب المخطوط والآثار للقرنيزى ، وأهمها ما يلي :

- ١ - الحرقية : لقولهم الكفار لا يحرقون إلا مرة .
- ٢ - المنسية : لقولهم بفناء الجنة والنار .
- ٣ - الواقعية : لقولهم بالوقف في خلق القرآن .
- ٤ - اللفظية : لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة .
- ٥ - المتزمنة : لقولهم الله تعالى في كل مكان .
- ٦ - القبرية : لإنكارهم عذاب القبر .

(المخطوط ج ٤ ص ١٦٩)

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٤ ، ٩٨ (٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥

(٤) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٥٢

ضريراً ، فإذا بعمر بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم ، فأمرهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن ، فلما صار معهم عرف حقيقتهم ، فقال : إنما هؤلاء المعتزلة !! وقام عنهم ، فسموا معتزلة من وقتها ^(١) .

ولكن الدكتور نيرج المستشرق يترض على هذه التسمية ويرى أنها غير معقولة ولا وجه لها . إذ ورد تسمية هذه المدرسة أهل الاعتزال ومن قال بالاعتزال . فلو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية . ثم إن لها عدة نظائر في عرف ذلك الزمان كالرجثة يرادفها أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجاء ، والرافضة التي يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض ^(٢) . ويؤيد اعتراض نيرج ما أورده المسعودي من أن كلمة « اعتزال » في اصطلاح مذهب المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، أي باعتزال صاحب الكهبة عن المؤمنين والكافرين ^(٣) . وبما لا ريب فيه أن خبر المسعودي أقرب من غيره إلى الصواب وأدعى إلى الإنصاف .

وقد جرب بعض العلماء المحدثين أن يجدوا لهذا الاسم تعليقات أخرى . فمن رأى جولديزير المستشرق أنهم سموا معتزلة لأن رؤسائهم الأولين كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد والمردار والجفرين جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب كانوا يستزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد ^(٤) . ويميل الأستاذ أحمد أمين إلى الاعتقاد أن قوماً ممن أسلم من اليهود أطلقوه عليهم . والذي نبه إلى ذلك ما قرأه في كتاب الخطط من أن بين الفرق اليهودية التي ظهرت بعد العودة من السبي فرقة يقال لها الفروشم — Pharisees — ومعناها المعتزلة ^(٥) . فيقول أحمد أمين إن المصاحم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى فروشم هو Separated ، وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذي تؤديه كلمة معتزلة . وقد كان الفروشم يتكلمون في القدر كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خالقها الله تعالى .

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٠٩ (٢) مقدمة كتاب الانصار لأبي الحسين الخطاط ص ٥٢

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢ ، ج ٧ ص ٢٣٤

(٤) خلا عن « شرح مختصر الفرق بين الفرق » لغيليب حق ص ٩٨

(٥) الخطط ج ٤ ص ٣٦٨

فلا يبعد والحالة هذه أن يكون بعض اليهود الذين أسلموا قد أطلقوا على المعتزلة هذا اللفظ لما رأوه بينهم وبين القروشيم من شبه في القول بالقدر^(١). غير أنى أستبعد ذلك، لاسيما وأن انفصال القروشيم عن سائر اليهود تم بطريقة مخالفة تماماً لاعتزال المعتزلة^(٢). هذه هي الأقوال المختلفة التي وصلتنا عن منشأ اسم الاعتزال. ترى ما هو رأى المعتزلة أنفسهم في اسمهم هذا...؟ ينجيل إلى أنهم كانوا لا يرتاحون إليه. ولا عجب فإنه يحتمل التأويل ويتعرض لسوء التفسير. فقد رأينا كيف اتخذ مخالفوهم منه أداة للتهجم عليهم والظعن فيهم، فقال البغدادي مثلاً إنهم سموا كذلك لاعتزالهم إجماع الأمة. لكن المعتزلة وقد رأوا أنه لصق بهم، وتأكدوا ألا سبيل لهم إلى التخلص منه عمدوا إلى الدفاع عنه والبرهان على فضله. وأعظم من فعل ذلك منهم الإمام ابن المرتضى الزيدى اليمنى الذى احتج على البغدادي احتجاجاً شديداً في كتابه: «المنية والأمل»، وقال إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم^(٣) وأنهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالجمع عليه في الصدر الأول من الإسلام، وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً فإنما الأقوال المحدثه والمبتدعه واعتزلوها^(٤).. فكأنما أراد أن يبين أن اعتزالهم البدع هو السبب الحقيقي في تسميتهم المعتزلة. ويحاول ابن المرتضى بعد ذلك أن يقنعنا بفضل اسم الاعتزال معتمداً على بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة:

١ — «واجرم جرأ جيلاً»^(٥). وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم.

٢ — «من اعتزل الشر سقط في الخير».

٣ — روى سفيان الثوري عن ابن الزبير عن جابر عن ابن عبد الله عن النبي

صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقها

(١) فجر الإسلام ج ١ ص ٣٤٤ — ٣٤٥

(٢) المقالة Pharisees في الموسوعة البريطانية ج ١٧ ص ٦٨٩

(٣) المنية والأمل ص ٢ (٤) المنية والأمل ص ٤

(٥) سورة الزمل آية ١٠

الفئة المعتزلة . ثم قال سفيان لأصحابه : تسموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمة . فقالوا له : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه . فصار سفيان يروى « الفئة الناجية » بدل المعتزلة ^(١) .

فواضح أن دفاع المعتزلة عن اسمهم هذا وسعيهم للبرهان على فضله وبركته ليس سوى محاولة لتغطية النقص الذي كانوا يشعرون به من جرأته ، ووسيلة يمنعون بها أعداءهم من استغلاله في التحامل عليهم والنيل منهم ، لا سيما وأن الاعتزال لم يكن الاسم المفضل عندهم المحجب إليهم .

٢ - أهل العدل والتوحيد :

روى المقبلي أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد ^(٢) . وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم المدلية والموحدة ^(٣) . وقد ورد اسم المدلية في كتاب المقبلي أيضاً ^(٤) . أما مؤرخو السنة الذين قالوا إن المعتزلة يدعون أنفسهم أهل العدل والتوحيد فكثيرون ؛ منهم المقدسي ^(٥) والشهرستاني ^(٦) . وقال الدميري إن قسماً من أهل الكلام دعوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد ^(٧) ، والأرجح أنه قصد بذلك المعتزلة دون سواهم . وأطلق عليهم المسعودي ^(٨) وابن قيم الجوزية ^(٩) اسم أهل العدل والمدلية فقط . وجاء في صبح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد ، وينون بالعدل نفي القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تزيهاً لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر ، وينون بالتوحيد نفي الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل ^(١٠) .

(١) النية والأمل ص ٢ - ٣ (٢) العلم الشامخ ص ٣٠٠ ، ٤١٥ - ٤١٦

(٣) النية والأمل ص ٢ (٤) العلم الشامخ ص ٣٠٠ ، ٤١٥ - ٤١٦

(٥) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٣٧ (٦) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠

(٧) حياة الحيوان الكبرى ج ١ ص ١٢ (٨) مروج الذهب ج ٢ ص ٢٣١

(٩) الصواعق المرسلة على الجهمية والمطلة ج ١ ص ١٨٥ ، ١٨٦

(١٠) صبح الأعشى للعلفندي ج ١٣ ص ٢٥١

والمعتزلة يفضلون أن يدعوا أهل العدل والتوحيد^(١)؛ فقد كان صاحب بن عباد أحد أشياخهم إذا تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم^(٢)؛ ذلك بأنه علاوة على المعنى الحسن الذي يتضمنه، والذي كان يحوز رضى المعتزلة وقبولهم التامين، مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال اللتين كانت تدور حولهما أكثر تعاليمهم ومعتقداتهم، واللتين كانوا جد حريصين عليهما فخورين بهما؛ ألا وهما الانتصار للعدالة الإلهية والدفاع عن مبدأ الوحدانية.

٣ — أهل الحق :

يتميز المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالجبرة والقدرية والمجوزة والمشبّهة والحشوية^(٣). فإنهم كانوا يرون أنهم على حق وأن غيرهم على باطل. ويظهر أن هذه الفكرة كانت قديمة عندهم فإن عمرو بن عبيد حين قال له المنصور : « أبا عثمان أعنى بأصحابك » ، أجابه : « إرفع علم الحق يتبعك أهله »^(٤).

٤ — القدرية :

يلقب المعتزلة أيضاً بالقدرية^(٥). ويقول البغدادى إن أهل السنة سموم قدرية لأنهم يذهبون إلى أن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم وأن الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير^(٦). ويرى المستشرق ماكدونالد أن اسم القدرية مشتق من قولهم إن للإنسان قدراً — أى قوة — على أفعاله^(٧).

إن القدرية فرقة سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل معبد الجهنى وغيلان

(١) التوبة والأمل ص ٢ (٢) معجم الأدياء لياقوت الحموى ج ٦ ص ١٩٠ ٢٨٦

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠ (٤) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ (٦) الفرق بين الفرق ص ٩٤

(٧) Mac Donald, Development of Moslem Theology.

ص ١٢٨ Jurisprudence and Constitutional Theory.

الدمشقي . ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها في نفي القدر فخلق بهم لذلك اسمها خصوصاً وأنهم يعتبرون غيلان الدمشقي واحداً منهم^(١) . ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينوري^(٢) والبخداي^(٣) في كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل يتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة .

غير أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم ، ويقولون إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى^(٤) . ولهذا أخبر المقبلي أن المعتزلة والأشاعرة جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدرية ؛ هؤلاء لإثبات القدرة للعبد ، وأولئك لنفيها^(٥) . وقد حاول المعتزلة جهدهم أن يتخلصوا من اسم القدرية ؛ فقال ابن المرتضى إن لفظ القدرية كان يطلق قديماً على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، ودليله على ذلك قول زيد بن علي : « أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله^(٦) » . ودافع المقبلي عن المعتزلة في هذه النقطة دفاعاً حاراً ، وردَّ على شبهة الذين سموم القدرية فقال : إذا كان المراد بالقدر نفس العلم الأزلي فإن المعتزلة جميعاً يقرون به ويثبتونه^(٧) ، فالمعتزلة إذاً يرون أن الذي يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافية^(٨) ، ولكن ابن قتيبة يرى أن المعتزلة نفوا القدر عن الله وأضافوه إلى أنفسهم فوجب أن يسموا قدرية ؛ لأن مدعى الشيء لنفسه أولى أن يدعى به^(٩) .

• — التوبة والمجوسية :

يقول المقرئ إن المعتزلة يدعون التوبة لقولهم الخير من الله والشر من العبد^(١٠) .

(١) الانتصار ص ١٢٧ ، والنية والأمل ص ١٥ (٢) كتاب المطارف ص ٢٠٧

(٣) أصول الدين ص ٩٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٧٦

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ (٥) العلم الشامخ ص ٢٨٤

لمرجع أيضاً إلى كتاب الإبانة من أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ٧٣

(٦) النية والأمل ص ١٢ (٧) العلم الشامخ ص ٢٨٧ — ٢٨٩

(٨) الإبانة ص ٧٣ (٩) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨

(١٠) الخطط ج ٤ ص ١٦٩

وكان المعتزلة الأقدمون يقولون إن الله تعالى يخلق الخير وإن الشيطان يخلق الشر^(١). ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنوية المجوسية فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوس ، فإنهم بسبب هذه الإثنيينية سموا مجوس الأمة الإسلامية . وقد أتى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « القدريّة مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوا جنازتهم »^(٢) .

لا جرم أن المعتزلة لا يقبلون بهذا الاسم . وهم إنما تنصلوا من اسم القدريّة وأنكروه بقوة وشدة تخلصاً من وصمة لقب المجوسية ، إذ كان النبي قد ذمّ القدريّة بتسميتها بمجوس هذه الأمة^(٣) .

٦ - الجهمية :

كذلك يلقب المعتزلة بالجهمية . والجهمية^(٤) فرقة ظهرت قبل المعتزلة وقالت بالجبر وخلق القرآن ونفت الصفات وأنكرت الرؤية السعيدة . فلما قام المعتزلة بعد ذلك أخذوا عن الجهمية أقوالها في خلق القرآن ونفى الصفات والرؤية ، فأطلق عليهم أهل السنة اسم الجهمية ، وصاروا يعرفون به عندهم . ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي إن الأئمة المتأخرين الذين كتبوا في الرد على الجهمية كابن حنبل والبخاري ومن جاء بعدهم إنما عنوا بالجهمية المعتزلة ، أما أئمة السنة المتقدمون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى لأنها سابقة للمعتزلة^(٥) . ويظهر قول القاسمي جلياً في كلام الإمام ابن تيمية الحرّاني^(٦) ، وفي كلام تلميذه ابن قيم الجوزية^(٧) ، فإنهما كليهما يردّان على الجهمية وهما يقصدان بها المعتزلة .

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٥ .

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٩٦ ، ٩٨ والإبانة ص ٧٣ .

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ وصبح الأعشى ج ١٣ ص ٢٥١ .

(٤) عرفوا بالجهمية نسبة إلى رئيسهم الأول جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ = ٧٤٥ م) .

(٥) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٤ (٦) بغية المرقاد ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ .

(٧) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ج ٢ ص ٣٢٧ .

وكما تنصل المعتزلة من اسم القدريّة كذلك رفضوا بنفس الشدة اسم الجهميّة ،
وتبرأوا من جهنم وأصحابه الجبريّة . فكان جهنم عندهم في سوء الحال والخروج من
الإسلام كهشام بن الحكم الرافضي^(١) . وفي الانتفاء من الجهميّة يقول بشر بن المعتز :

فحن لا تنفك نلقى عاراً . نفرأ من ذكرهم فراراً
تنفيهم عنا ولسنا منهم . ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهنم ، وما لجهنم . وصحب عمرو ذى النقي والعلم...؟^(٢)

٧ - الخوارج :

ينسب بعضهم المعتزلة إلى الخوارج ويدعوهم « مخائث الخوارج » . ذلك بأن
المعتزلة ، ولا سيما شيوخهم الأولين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، كانوا يوافقون
الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم إنه ليس بكافر^(٣) . ولهذا قال
إسحاق بن سويد العدوي يهجوهم :

برئت من الخوارج لست منهم . من الغزال^(٤) منهم وابن باب^(٥)
ومن قوم إذا ذكروا علياً . يردون السلام على السحاب
ولكني أحب بكل قلبي . وأعلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصدّيق حباً . به أرجو غداً حسن المآب^(٦)

٨ - الوعبيّة :

من أسماء المعتزلة ، غير ما ذكرت ، الوعبيّة ، سماهم به أحد المرجئة في شعره قاله
في هجاء أبي هاشم الجُبائي :

(١) الانتصار ص ١٢٦ (٢) الانتصار ص ١٣٤ (٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢
(٤) الغزال لقب واصل بن عطاء . لقب كذلك لأنه كان يكثر الجلوس في سوق الغزالين
ليصدق على من ينعى ذلك السوق من الذماء الفقيرات المتخففات (البيان والتبيين ج ١ ص ٣٠)
(٥) هو عمرو بن عبيد بن باب (٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦

يعيب القول بالإرجاء حتى يرى بعض الرجاء من الجرائر
وأعظم من ذوى الإرجاء جرماً وعيدى أصر على السكائر^(١)
واسم الوعيدية آت من قول المعتزلة بالوعد والوعيد . وهذا القول أحد الأركان
التي يقوم عليها الاعتزال ، ومعناه أن الله تعالى صادق في وعده ووعيدته ، وأنه لا ينفرد
الذنوب إلا بعد التوبة^(٢) .

٩ — المعطلة :

كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نفاة الصفات اسم المعطلة لتعطيلها
الله تعالى عن صفاته^(٣) ، أى تجريدته تعالى منها . وكانوا يرمون من وراء هذه التسمية
إلى ذم الجهمية وجوها ؛ فإن أهل الموصّل أخذوا ، بعد هزيمة مروان بن محمد ،
يسبونهم وينادونه : يا معطل^(٤) ، لأن مروان كان على مذهب المعطلة . وحين قام
المعتزلة ، واقتبسوا من الجهمية الأولى قولها بنفى الصفات ، لزمهم اسم المعطلة .
ويقول الشهرستاني إن من معاني التعطيل تعطيل ظواهر الكتاب والسنة
عن المعاني التي تدل عليها^(٥) . وسنرى أن المعتزلة كانوا يلجأون في الآيات التي
لا توافق أغراضهم إلى التأويل ، فلا يبعد أن يكون ذلك سبباً آخر في تسميتهم
المعطلة . ونحن نجد بعض كتاب أهل السنة كابن قيم^(٦) يستعمل في كلامه عن
المعتزلة لفظة المعطلة للدلالة عليهم . وقد وضع ابن قيم كتابه الصواعق المرسلة في الرد
على الجهمية والمعطلة وهو يقصد الرد على المعتزلة في الدرجة الأولى .

وبكلمة وجيزة ؛ كثيرة هي أسماء المعتزلة ولكن أشهرها اثنان : أهل العدل
والتوحيد وأهل الاعتزال : الأول أطلقوه هم على أنفسهم ورضوا به اسماً لهم ، والثاني

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٧ (٢) الاتصار ص ١٢٦

(٣) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٩٢ (٤) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٢٣

(٦) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ وج ٢ ص ١٤٣ ، ١٨٨ ، ٢٢٧

فرض عليهم ولزمهم فاضطروا إلى قبوله وراحوا يدافعون عنه ويثبتون فضله . ومن يطالع كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط ، ولعله يكون الكتاب الوحيد الذى وصلنا سالماً من الكتب الكثيرة التى وضعا رجال هذه المدرسة ، يجد أن الخياط فى كلامه عن مدرسته وإخوانه لا يستعمل غير هذين الإسمين . وإذا كانت القاعدة أن ندعو الناس بأحب الأسماء إليهم ، أو بالأسماء التى يختارونها هم لأنفسهم ، علمنا أنه ليس للمعتزلة من اسم آخر سواهما ، وخصوصاً أهل العدل والتوحيد .



الفصل الثاني

ظهور المعتزلة

لم تعين أصول التاريخ العربي السنة التي ظهر فيها المعتزلة . وكل ما ذكرته أنهم
 ظهروا في البصرة حول حلقة الحسن البصري وانشقوا عنها . ونحن نعلم أن الحسن
 البصري توفي سنة (+ ١١٠ هـ = ٧٢٨ م)^(١) ، وأن الرجلين اللذين أسسا مدرسة
 الاعتزال ، وهما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، ولدوا سنة (٨٠ هـ = ٦٩٩ م)^(٢) ،
 فلا يعقل أن يكونا قد بدأ هذه الحركة الفكرية قبل العشرين من حياتهما . وعلى
 ذلك يكون المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الهجري الثاني في سنة محصورة بين
 (١٠٠ — ١١٠ هـ) . وهذا يوافق ما يذهب إليه المقرئ من أنهم ظهروا بعد
 المائة الأولى من سني الهجرة^(٣) .

ويحاول الإمام ابن المرتضى (+ ٨٤٠ هـ = ١٤٣٦ م :) أن يظهر أنهم
 أقدم من ذلك كثيراً . فقد وضع لهم سنداً ينتهي إلى النبي صلوات الله عليه وسلامه .
 فهو يروي عن أبي إسحق بن عياش أنه قال عن المعتزلة : وسند مذهبهم أصح أسانيد
 أهل القبلة ؛ إذ يتصل إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وقد أخذ واصل وعمرو
 المذهب عن أبي هاشم عبد الله ، وأخذ هذا عن أبيه محمد بن الحنفية ، وهذا عن والده
 علي بن أبي طالب ، وأخذ علي عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٤) . ويستدل ابن المرتضى

(١) الوفيات ج ١ ص ١٨٠

(٢) واصل بن عطاء (٨٠ — ١٣١ هـ = ٦٩٩ — ٧٤٨ م) معجم الأدباء ج ١٩

ص ٢٤٣ وعمرو بن عبيد (٨٠ — ١٤٤ هـ = ٦٩٩ — ٧٦١ م) الوفيات ج ١ ص ٥٤٨

(٣) يقول المقرئ إن للمعتزلة ظهوراً بعد المائتين من سني الهجرة في زمن الحسن البصري .
 وهذا خطأ واضح . والأرجح أنه وقع أثناء النسخ أو الطبع ، وأن المقرئ قصد بعد المائة
 وليس بعد المائتين . (المخطوط ج ٤ ص ١٨٣) (٤) النية والأمل ص ٤ — ٥

على صحة هذا القول بأن محمد بن الحنفية هو الذي رآه وأصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم^(١)، وأخذ عنه علم الكلام^(٢). وقيل سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد بن الحنفية فأجاب: «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء^(٣)». وذكر الخوارزمي أن أبا هاشم قال للسائل: «أنظر إلى أثره في واصل بن عطاء وعمر بن عبيد. ماذا أقول في جهر هذا شرره، وفي سيف هذا أثره، وفي كريم هذا نتاج مؤدده وآثار يده...؟»^(٤) وليس لنا أن نظن أن هذا السند بحذافيره من وضع ابن المرتضى، فقد كان شيء منه معروفاً قبله. روى الشهرستاني أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية^(٥). ولكن يظهر أن ابن المرتضى هو الذي أكمله وأوصله إلى النبي. ويرى المستشرق آدم متزان هذا السند من وضع الشيعة، حملهم على وضعه ونسبته إلى علي بن أبي طالب أن عدداً كبيراً منهم دخل في مذهب الاعتزال في القرن الرابع الهجري^(٦)، ولذلك فهو لا يرد مفصلاً إلا في كتاب إمام الزيد الشيعية في اليمن.

وهناك رواية أخرى تقول إن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الحسن البصري^(٧). يؤيد ذلك أن ابن المرتضى يعتبر الحسن واحداً منهم لأنه قال بالعدل ونفى القدر في رسالة بحث بها إلى عبد الملك بن مروان^(٨). وقد أقر واصل في رسالة أرسلها إلى عمرو بن عبيد، قبل أن ينضمّ عمرو إليه، يلومه فيها على مخالفته وشذوذه، أنه على طريقة الحسن البصري وعلى آرائه^(٩). ويذكر الخوارزمي أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي والزيدية بزيد بن علي^(١٠) فإن

-
- (١) النية والأمل ص ٥ (٢) النية والأمل ص ١٠ (٣) النية والأمل ص ١١
 (٤) رسائل الخوارزمي ص ٥٠ (٥) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧
 (٦) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متزان ص ٢٢٢—٢٢٣
 (٧) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ (٨) النية والأمل ص ١٢—١٤
 (٩) المقد القريد ج ١ ص ٢٠٨ (١٠) رسائل الخوارزمي ص ٣٨

كان واصل قد انشق عن الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر فلا يمنع ذلك أن يكون تبعه في الأصول الأخرى كنفى القدر .

الآن وقد عرفنا مكان ظهور المعتزلة ، وحددنا وقت ظهورهم ، بقي علينا أن ننظر كيف تم ذلك . وفي هذه الحال نجد أن المعتزلة قاموا تحت تأثير أربعة عوامل مختلفة يحتاج كل واحد منها في تفهمه إلى اهتمام زائد وشرح وافر :

١ - حل مشاكل المعروف بين المسلمين :

✓ على أثر ركود حركة الفتوح واستقرار المسلمين في الأمصار نشأت بينهم مشاكل اجتماعية كثيرة كان حتماً عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حلولاً شافية يقبلها الدين الجديد وتلتئم مع روح الشريعة السمحة / فقد كان للدين في ذلك العصر أكبر الأثر في نفوس الناس الذين كانوا يتوخون في كل ما يصدر عنهم من أعمال وأقوال أن تكون مطابقة لتعاليم دينهم متسقة معها . والمشكلة التي أثارت — أكثر من سواها — اهتمامهم هي مشكلة مجرمي الأمة أو من يدعون مرتكبي الكبائر التي مادون الشرك . فقد كثرت إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة وما جرَّ وراءه من فتن أدت إلى مصرع عثمان بن عفان ، وألحقت الحرب بين علي بن أبي طالب وبين أصحاب الجمل ، ثم بين علي وبين معاوية ، ففرق المسلمون أحزاباً وشيماً ، ووقعوا في صراع دموي رهيب أجرى دماءهم الذكية أنهاراً ، وأطاح بالعليين من أعلام الصحابة وأركان الإسلام . . . وراح المسلمون يكفر بعضهم بعضاً ، وانشغلوا عن أعمال الفتوح والعمران بترشق السباب وتبادل اللعنات . يضاف إلى هذا أن المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق إلى محيط واسع فيه كثير من ضروب اللهو والترف وأسباب الفساد . فخر ذلك في نفوس القوم ، ولا سيما أقطاب الدين وأرباب العلم ، وساءم أن يروا إخوانهم المسلمين يجترئون على المعاصي ويقتل بعضهم بعضاً بلا حرج ، فمكفوا على هذه المشكلة يدرسونها ويصدرون

أحكامهم فيها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ، كل بحسب اجتهاده ، فكثرت في ذلك المناظرات ، واشتدت المجادلات ، واختلف الرأي .

وقد يكون من الضروري قبل التعمق في هذا الموضوع أن أعرف الكبائر : أجمع المسلمون على أن الكبائر نوعان : الأول كبيرة الشرك وهي أكبر الكبائر وتدعى الكبيرة المطلقة^(١) ، وصاحبها كافر مخلد في النار . فقد قال تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »^(٢) . وجاء في الحديث الشريف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار »^(٣) . وسأل عبدالله النسي : أى الذنب أعظم ؟ فقال : أن تجعل لله نداً^(٤) . والنوع الثانى هو الكبائر التى ما دون الشرك ، وهى كما ورد فى كتب الحديث تسع : قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ، والزنا ، وعقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولى عن الزحف ، وقذف المحصنات^(٥) . ويظهر أن كبيرتى القتل والزنا كانتا أسوأ من غيرهما لأن الله تعالى وضعهما بعد الكبيرة المطلقة فى قوله : « والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً »^(٦) .

قال أهل السنة والجماعة فى مرتكب الكبيرة التى ما دون الشرك من ملة الإسلام إنه مؤمن ، فكبيرته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله فى الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الإيمان ، ولكنه يعاقب عليها^(٧) .

(١) المقائد النفسية للامام عمر النسي ص ١١٧ (٢) سورة النساء آية ٥١

(٣) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٥ (٤) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣

(٥) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ (٦) سورة الفرقان آية ٦٨

(٧) المقائد النفسية ص ١١٧ - ١١٨ يستدل النسي على ذلك بأمرين :

١ - إجماع الأمة من زمن النبي إلى وقته الصلاة على من مات من المسلمين من غير توبة ، والدعاء له ، ودفنه فى مقابرهم مع أهلها بحاله .

٢ - إطلاق القرآن لفظة الإيمان على العاصين :

أ - « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص »

ب - « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً »

(المقائد النفسية ص ١١٨)

وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة في مرتكب الكبيرة ، ووضعوا فيه حكماً مخالفاً ، فقالوا إن مرتكب الذنوب كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد في النار^(١) . ذلك بأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاماً دون العمل .

وكما رفض الخوارج حكم السنة ، اعترض المرجئة على حكم الخوارج ، وكونوا في مرتكب الكبيرة رأياً جاء رداً عليهم قبل غيرهم . وإذا كانوا يعتقدون أن الإيمان وحده هو عمود الدين وليس العمل ، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن ، وامتنعوا من تعيين القصاص الذي يستحقه على كبريته ، بل أرجأوا أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله تعالى فيه بما يشاء^(٢) .

ثم تعاظم الخلاف بين الفرق الإسلامية في هذا الصدد واحتدم الجدل ، وصارت تفقد في مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التي كان أهمها وأشهرها حلقة الحسن البصري . والمعروف أن الحسن البصري حاول أن يحل هذه المشكلة فقال إن مرتكب الكبيرة المسلم « منافق »^(٣) . ولكن البخداي ينفه هذا القول ، ويرى أن المنافق شر من الكافر المظهر للكفر^(٤) .

في ذلك الجو ظهر المستزلة . وقد كانت الحلول المروضة لمرتكب الكبيرة غير

(١) الفوائد النفسية ص ١١٧

هناك خلاف بين فرق الخوارج في هذا الحكم . فقد قال الأزارقة إن مرتكب الذنوب كبيرة وصغيرة مفرق باقة ، وإن أطلاق المعركين مفركون أيضاً ، ولذلك استعملوا قتل الأطفال محالتيهم . وقال الصفريه بقول الأزارقة ولم يفرقوا على استعمال قتل الأطفال . وقال النجاشي : إذا كان الذنب قد أجمع المسلمون على تحريمه فتركه كافر مفرق ، وإذا كان مما اختلف فيه فتركه أمر مرتكب لأهل الفقه يحكمون عليه باجتهادهم ، وقد عذروا من ارتكب ذنباً وهو يجهل تحريمه . وقال الإباضية إن مرتكب الكبيرة مع معرفته باقة تعالى وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس كفران شرك . (الفرق بين الفرق ص ٩٧)

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥ (٣) الانتصار ص ١٦٤ ، والفوائد النفسية ص ١١٩

(٤) الفرق بين الفرق ص ٩٧

مرضية للجميع . فحكم أهل السنة رأى فيه البعض شيئاً من التساهل ، وحكم الخوارج كان عظيم القسوة متناهيًا في التطرف شأنهم في أكثر عقائدهم ، والمرجئة جبنوا عن إعطاء حكم قطعي فكانوا كأن لم يفعلوا شيئاً ، وأما حكم الحسن البصري فقد كان بادي الضعف . وهكذا كان المجال واسعاً والباب مفتوحاً لظهور حلول أخرى . وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري أن في مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة . ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الإيمان^(١) ، وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين في الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة^(٢) ، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر^(٣) ، ودعاه فاسقاً^(٤) .

دونكم القصة التى يرويها المؤرخون عن ظهور المعتزلة : دخل أحدهم على الحسن البصري وهو يدرس في مسجد البصرة فقال : « يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعبيدة الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً . . ؟ » فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : « أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر » .

(١) العقائد النسفية ص ١١٧ (٢) الانتصار ص ١٦٧

(٣) الانتصار ص ١٦٤ — ١٦٨ (٤) العقائد النسفية ص ١١٩

يرى البغدادي أن أهل السنة أيضاً يدعون مرتكب الجريمة فاسقاً . (الفرق بين الفرق ص ٩٧-٩٨) وإذا فالناسق على رأى أهل السنة مؤمن ولكنه يستحق العقاب على فسقه ، وعلى رأى المعتزلة هو لا مؤمن ولا كافر ، إذ الفسق مرتبة بين الإيمان وبين الكفر . غير أن النسفي يتعرض على رأى المعتزلة وعلى قول البغدادي ، ويقول إن الفاسق كافر لأن الكفر هو أعظم التسوق لقوله تعالى : « ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » . (العقائد النسفية ص ١٢٠)

ثم قام واصل واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة ممن ترك مجلس الحسن وانضم إليه ، فقال الحسن : « اعتزل عنا واصل » ، فسمى هو وأصحابه معتزلة^(١) .

يظهر من سياق هذه القصة أن واصل بن عطاء أصدر حكمه في مرتكب الكبيرة قبل أستاذه الحسن البصري . لكن أبا الحسين الخياط يذكر أن رأى الحسن في هذه المسألة كان معروفاً من قبل ، وأن واصلاً إنما وضع حكمه المشهور للرد على الحسن وعلى غير الحسن^(٢) . وقد روى ابن قتيبة أن الذي اعتزل مجلس الحسن البصري هو عمرو بن عبيد^(٣) ، وذكر ذلك الحصري أيضاً^(٤) ، ولعله نقل عن ابن قتيبة . فبناءً على هذه الرواية يكون عمرو بن عبيد هو مؤسس الاعتزال وليس واصل بن عطاء ، ولكنها رواية ضعيفة أغلب الظن أنها نشأت بسبب ملازمة عمرو لواصل ، ولأنه كان ممن ترك حلقة الحسن البصري وتبع واصلاً . ومما يبعث على الدهشة أن واصلاً رغم مخالفته للخوارج وقوله إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، واقفهم على تخليده في النار . وفي هذا ، على ما يقول البغدادي ، تناقض يتن^(٥) . بيد أن واصل بن عطاء استدرك فقال إنه يُخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار ، وذلك إذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا عن غير توبة^(٦) .

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ الذي وضعه على للتنازعين في الخلافة . وكان أهل ذلك العصر مختلفين في هذه المسألة أيضاً . فشيعة على بن أبي طالب يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه في الخلافة ، وجماعة معاوية يلعنون علياً في المساجد ، والخوارج يقولون إن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم علياً وإن علياً كان على حق في قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصفتين

(٢) الانتصار ص ١٦٥
(٤) زهر الآداب ج ١ ص ٩٤
(٦) اللل والنحل ج ١ ص ٥٦

(١) اللل والنحل ج ١ ص ٥٥
(٣) كتاب المعارف ص ١٦٦
(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٨

في وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم ، وأهل السنة يعتقدون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وصفين ويرون أن الذين قاتلوا علياً فيهما كانوا عصاة مخطئين ولكن خطاهم لم يكن كفراً ولا فسقاً ، وأما المرجئة فكانوا يؤمنون بحسن إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة . فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال ، وخرج عليها ، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع . فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه ، إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطيء ، غير أنه لا يستطيع أن يمين أيهما المخطيء ، فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما ^(١) . كذلك قال في أصحاب الجمل وفي المتلاعنين إن أحدهما مخطيء فاسق ، وقد يكون الفسقة من الفريقين ، وإذا كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق رفض شهادتهما . وقد ذهب صاحبه عمرو بن عبيد إلى أبعد من ذلك فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين ولم يقبل شهادتهما جميعاً ^(٢) .

لم يكتف واصل بن عطاء بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه . وكانت آراء الأحزاب الإسلامية في الخلافة متضاربة : فأهل السنة يقولون إن الخليفة يجب أن يكون عربياً من قريش ، وإنه يصل إلى سدة الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها . والشيعة يرون أن الإمامة محصورة في أولاد علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتعيين الإلهي . والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك ، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب السامي ولو كان عبداً حبشياً . فخرّب واصل أن يوحّد هذه الآراء المتباينة ويكون منها حلاً يرضى الجميع ويحجى وسطاً بين تطرف الشيعة والخوارج . فقال إن الإمامة باختيار الأمة ، وحجته في ذلك أن الله عز وجل لم ينصّ على رجل بعينه ، ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا اجتمع المسلمون على رجل بعينه ، وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج . وقال أيضاً

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٠ — ١٠١

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦

إن كل مسلم سواء أكان من قريش أم من غيرها إذا كان من أهل العدالة والإيمان يجوز أن يقع عليه اختيار الأمة . وكان ذلك منه ترضية ثانية للخوارج . وزاد على ما تقدم أن اختيار الإمام واجب على أهل كل عصر^(١) ، فاقترب بهذا القول من الشيعة الذين يعتقدون بوجود الإمام في كل وقت إن حاضراً أو غائباً .

هكذا ظهر المعتزلة ، وكان رئيسهم الأول ومؤسس فرقهم واصل بن عطاء . وواضح مما تقدم أن المسلمين في الوقت الذي ظهرت فيه هذه الفرقة كانت لهم بعض المشاكل الحيوية وأن المعتزلة قاموا لحلها تلك المشاكل ويضعوا فيها أحكاماً حسبوا أنها ترضى الجميع وتحوز قبولهم وتصلح ذات البين بينهم . ومن يذهب إلى هذا القول المستشرق نيرج^(٢) . فلا ريب إذاً أن القول بالمنزلة بين المنزلتين هو أول قواعد المعتزلة ومن أعظم أصولهم . إنه الأساس الذي قاموا عليه ، والنواة التي تجمعوا حولها ، حتى إن اسمهم المشهور إنما اشتق من هذا القول لا من غيره .

٢ — أثر البيانات الأخرى :

لا جرم أن للقول بالمنزلة بين المنزلتين أهمية كبيرة في تاريخ المعتزلة ، ولا جرم أيضاً أنه كان القضية الأولى التي ألفت بين قلوبهم . لكنه لم يكن ، كما بدأوه ، سوى مسألة فقهية أخلاقية ؛ فمن غير المعقول أن يكون رابطة دائمة تجمع بين أفراد فرقة الاعتزال ، وليس فيه من القوة والإغراء ما يجعله صالحاً لذلك . ولو أن المعتزلة اقتصرنا عليه لما قامت لهم قائمة ولتشتت شملهم سريعاً . ذلك بأن الجماعة ينبغي أن تكون لهم مبادئ عقلية أخلاقية يؤمنون بها . . . مبادئ يعتقدون أنها تقوم على الحق والعدل أو على نحوها من المثل العليا . وقد قيض للمعتزلة مثل هذه المبادئ السامية فداؤوا بها وانبروا يدافعون عنها ويجاهدون في سبيلها ، وأصبحت عقيدتهم فيها راسخة وإيمانهم بها متيناً إلى حد أن نشطوا إلى نشرها بين المسلمين بكل ما أوتوا

(١) مروج الذهب ج ١ ص ٧١ ، ج ٦ ص ٢٤ (٢) مقدمة الانتصار ص ١٠

من قوة . ولما ابتسم لهم الدهر في عهد المأمون وانتهى إليهم الأمر سعوا لحل
- من على اعتناقها بالحجة والإقناع أولاً ، ثم بالقوة والإكراه . وهذا شأن أصحاب
سدىء غالباً ، يمجنون كثيراً بها ، ويتمصبون دوماً لها ، ويودون لو يرون الناس
جميعاً يتبعونهم فيها ويقرنونهم عليها . .

شهدت صحراء العرب شروق شمس الإسلام ، وهبط به الوحي إلى بطاح مكة
برحاب طيبة . بيد أن هذا الدين لم يبق محصوراً في الصحراء ؛ إذ ما لبث المسلمون
أن خرجوا منها غازين فأخضعوا لسلطانهم معظم أقطار الشرق الأدنى ، ونفذوا إلى
مصر ودونوها . وقد وجدوا في البلاد التي غنت لهم أقواماً يدينون بديانات شتى .
في سوريا ومصر عمت المسيحية واليهودية ، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية
بمرقها المتعددة^(١) والصائبة والسمنية . فكان لزاماً على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب
نك الأديان ، وكان لا بد لهم من الاتصال المستمر بهم ، فتأثروا بأرائهم
وفكارهم ، وتسربت إلى الإسلام من عقائدهم ، نتيجة ذنبك الاحتكاك والتأثر
بتواصلين ، ما كان أئمة السلف لا يقرونه ولا يرضون به .

وقد تم ذلك التأثير بطرق مختلفة . فمن أهل تلك الأديان من تركوا أديانهم
ودخلوا في الإسلام . لكنهم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من عقائدهم القديمة ، ولم يتسن
هم أن يتجردوا من سلطانها ، لأن للمعتقدات الدينية على نفوس الناس قوة نافذة
بهيمنة عظيمة فلا تزول بسهولة ولا تنسى بسرعة . ولهذا فإنهم نقلوا إلى الإسلام
- عن غير عمد أو سوء قصد - بعض تلك المعتقدات ونشروها بين أهله .

ومنهم - وهذا يصح عن الفرس كما سنرى - من اعتنق الإسلام لا عن
إيمان به أو تحمس له وإنما لغايات في نفوسهم . فعل بعضهم ذلك طمعاً في مال يجنيه
وجاه يناله ، وأقدم البعض الآخر عليه بدافع الحقد على المسلمين الذين هزموا دينهم

(١) أم فرق المجوسية هي الثنوية والزرادشتية والمناوية والديسانية والزرذكية والرفيونية .

(الملل والنحل ج ٢ ص ٦٢ - ٧٦)

وهدموا ملكهم . فأظهروا الإسلام وأبطنوا عداوته ، ودأبوا على محاربته والكيد له ، فكانوا خطراً عليه كبيراً ، وشرّاً مستطيراً ؛ لأنهم ما انفكوا ينتفثون فيه ما في صدورهم من الفلّ والفيظ ، ويروجون بين أبنائه من الأفكار والآراء ما لا تقرّه العقيدة الإسلامية ، حباً في تشويه تلك العقيدة ورغبة في إفسادها .

وكثيرون من غير المسلمين تمسكوا بأديانهم الأصلية ، لأن الإسلام منحهم حرية العبادة ولم يتدخل في شئونهم الخاصة ما داموا يدفعون الجزية . ولما توطدت أركان الدولة الإسلامية وتوسعت أعمالها في عهد بني أمية ، ولما لم تكن للعرب الخبرة الكافية في أمور الإدارة ، فإنهم اضطروا إلى أن يعتمدوا في تصريف شئون البلاد على أهل الأمصار المتعلمين الذين اقتبسوا مدينية الفرس وحضارة البيزنطيين ، فأسندوا إليهم أعمال الدواوين . وهكذا كانوا يحيمون بين ظهرائي المسلمين ، ويحتكون دوماً بهم . . . والاحتكاك يؤدي إلى تبادل الرأي ، والآراء سريعة الانتقال شديدة العدوى .

بعد هذه المقدمة أحسب أنني أستطيع أن أبين أثر الديانات الأخرى في ظهور الاعتزال . لا جرم أن أرباب تلك الديانات أثاروا بين المسلمين مسائل لاهوتية هامة لم تكن لتخطر لهم ، غير أن السلف تخوفوا منها وتجنبوها وحظروا على الناس الخوض فيها ؛ أولاً لأنهم كانوا يرون في الكتاب والسنة ما يكفيهم في حياتهم فلا ضرورة لأن ينصرفوا إلى أبحاث دينية أخرى خارجة عنهما ، وثانياً لأنهم كانوا لا يقرون الجدل في أمور الدين ولا يحتملون المناقشة ؛ إذ الدين عندهم مجرد إيمان قائم على النقل . غير أن مثل ذلك الوجوم لا يمكن أن يدوم طويلاً . فسرعان ما قام من بين المسلمين رجال وقعوا تحت تأثير تلك المسائل ، وكان عندهم شيء كثير من الجرأة وحب الاستطلاع ، فأقبلوا عليها يدرسونها بدقة ويمحصونها بعناية فائقة ، ويقابلونها بتماليمهم الإسلامية . . . أولئك الرجال هم جماعة المعتزلة وأسلافهم القدرية والجهمية .

قد كان لليهود ، ولا شك ، بعض الأثر في ظهور المعتزلة . ويظن أنهم هم الذين نشروا المقالة في خلق القرآن . روى ابن الأثير أن أول من نشرها منهم ليبد بن الأعصم

عروة النبي صلى الله عليه وسلم اللدود الذي كان يقول بخلق التوراة . ثم أخذ ابن أخته
 عروت هذه المقالة عنه وصنّف في خلق القرآن فكان أول من فعل ذلك في الإسلام .
 يكن طالوت هذا زنديقاً فأفشى الزندقة^(١) . وذكر الخطيب البغدادي أن بشراً المريسي
 — ٢١٨ هـ = ٨٣٣ م) المرجىء المعتزلى أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن
 يكن أبوه يهودياً صباغاً بالكوفة^(٢) وفي رواية أخرى لابن قتيبة أن أول من قال
 بحق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي (+ ١١٩ هـ = ٧٣٧ م) . وكان من أتباع
 عند الله بن سبأ اليهودي^(٣) .

لكن الديانة التي كان أثرها في الاعتزال أكبر من أثر غيرها هي المسيحية .
 فإذا يقضى علينا الواجب أن نغنى بذلك الأثر ونتناوله بشيء من الاهتمام وبما أمكن
 من التفصيل . إن الأدلة على تأثر المعتزلة بالمسائل اللاهوتية التي أثارها المسيحيون
 ونرى كانت تشغل لاهوتى المسيحيين أنفسهم ، كثيرة : منها أن الأمويين قروهم
 بهم ، واستعانوا بهم ، وأسندوا إليهم بعض المناصب العالية . فقد جعل معاوية
 بن أبي سفيان سرجون (Sergius) بن منصور الرومى المسيحي كاتبه وصاحب أمره^(٤) .
 وبعد أن قضى معاوية بقيت لسرجون مكانته ، فكان اليزيد يستشير في الملأ
 برسأله الرأي^(٥) . ثم ورث تلك المكانة ولده يحيى الدمشقي^(٦) الذي خدم الأمويين
 منّا ثم اعتزل العمل سنة (١١٢ هـ = ٧٣٠ م) . والتحق بأحد الأديرة القريبة
 من القدس حيث قضى بقية حياته يشتغل في الأبحاث الدينية ويصنف الكتب

(١) ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩ (٢) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١

(٣) هيون الأخبار ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩

(٤) الطبري ج ٦ ص ١٨٣ ، وابن الأثير ج ٤ ص ٧

(٥) الطبري ج ٦ ص ١٩٤ ، ١٩٩ ، وابن الأثير ج ٤ ص ١٧

(٦) هو القديس يحيى الدمشقي (٨١ — ١٣٧ هـ = ٧٠٠ — ٧٥٤ م) واسمه العربي

منصور . كان يحيى الدمشقي عالماً كبير القدر من علماء الدين ، وقد بدأ محترماً في الكتبتين
 عرقية والثرية .

اللاهوتية^(١). وليس من يجهل الأخطل الشاعر المسيحي الذي قدمه الأمويون وأغدقوا عليه العطايا وجملوه شاعر بلاطهم ، وكيف كان يزيد بن معاوية يعتمد عليه في الرد على أعداء بني أمية وجوهم^(٢).

إن احتكاك المسلمين بأولئك المسيحيين لا يمكن أن يكون قد مضى دون أن يترك فيهم أثراً ، ولا سيما رجل ممتاز كيجي الدمشقي الذي كان آخر علماء اللاهوت الكبار في الكنيسة الشرقية وأعظم علماء الكلام في الشرق المسيحي^(٣). قال آير: إن يجي الدمشقي آخر آباء الكنيسة الشرقية ومثل اللاهوت المسيحي فيها ، وإن كتاباته هي زبدة تعاليم تلك الكنيسة^(٤). وقال مكيفرت إن اللاهوت المسيحي وصل ذروته في زمن يجي الدمشقي الذي وضع في كتبه خلاصة ما بلغه الفكر المسيحي في الشرق^(٥). ومن مطالعة أقوال الدمشقي في كتابه « الإيمان الأرثوذكسي — Concerning The Orthodox Faith » يتضح لنا مقام الرجل في علم الكلام ، وكيف كان يعتمد في الدفاع عن عقائده الدينية على الأدلة العقلية . ومما يؤيد هذا القول أن يجي وضع كتاباً في تفسير اللاهوت المسيحي طبقه على فلسفة أرسطو المنطقية^(٦). يضاف إلى هذا أن أثر الدمشقي لم يقتصر على الشرق المسيحي بل تعداه إلى الغرب فترجم كتابه في الإيمان الأرثوذكسي إلى اللاتينية ، وقدره علماء الغرب حق قدره ، واطلع عليه توما الأكويني — Thomas Aquinas — (١٢٧٣ هـ = ١٢٧٤ م) أعظم متكلميهم واستفاد منه^(٧). فإذا كان أثره قد نفذ إلى الغرب البعيد أفلا يكون

(١) المقالة "John of Danascus" في الموسوعة البريطانية ج ١٣ ص ١٠٢

(٢) الأغاني ج ١٤ ص ١١٧

(٣) Early and A history of christian thought ص ٣٠٨ و A. C. Mc Giffert Eastern.

(٤) J. C. Ayer, A Source book for ancient Church history ص ٦٩١

(٥) Mc Giffert ص ٢٢١

(٦) المقالة "John of Danascus" في الموسوعة البريطانية ج ١٣ ص ١٠٣

(٧) Mc Giffert ص ٣٣٠

من المستغرب ألا يتأثر به العرب المسلمون الذين كان الدمشقي يعايشهم ويتعاون معهم ويتكلم لفهمهم؟..

إن مجرد وجود يحيى الدمشقي وأمثاله من المتكلمين بين المسلمين كافٍ لإحداث التأثير، فكيف إذا تجاوز الأمر حد التجاور واشترك المسلمون والمسيحيون في مناظرات دينية وطال بينهم الجدل واشتد الحوار هؤلاء يؤيدون دينهم وأولئك يبرهنون على صحة معتقدهم؟.. أقول ذلك لأننا نستدل من كتابات يحيى الدمشقي وتلميذه ثيودور أبي قرة (+ ٨٢١١ . = ٨٢٦ م .) أسقف حران أن مثل هذه المناظرات كانت مألوفة في ذلك الزمان ، فقد ورد فيها نماذج من محاورات جرت بين المسلمين وبين المسيحيين واشترك فيها يحيى الدمشقي وكان يبدوها على هذا النحو : « إذا قال لك العربي كذا وكذا أجبه بكذا ... »^(١) وأشار مكيفرت إلى تلك النماذج فقال إن من جملة الكتب التي صنفها يحيى الدمشقي كتاب في الدفاع عن النصرانية وضعه في شكل محاورة بين عربي وبين مسيحي^(٢) . والذي يظهر من كل هذا أن الأمويين الأولين كانوا متساهلين في الدين فلم يمانعوا في قيام مناقشات من هذا النوع . وقد توقفت تلك المناقشات مدة طويلة ثم استؤنفت في زمن المأمون الذي كان أكثر من الأمويين تسامحاً وأعظم تقديراً للعلم . جاء في نفح الطيب أنه حدثت مناظرة بين العتابي وبين أبي قرة أمام المأمون في المسيح عليه السلام^(٣) . كذلك جرت لأبي قرة محاورة بين حضرة المأمون وبينه وبين بعض العلماء من العراق والشام دونها في كتاب خاص^(٤) ، وكانت لأبي قرة منزلة رفيعة بين اللاهوتيين الشرقيين ، ذلك بأنه سار على أعقاب يحيى الدمشقي وجاراه في طريقته فأصبح أعظم الكتبة الكنسيين وأبرعهم في المصنفات

(١) فلا عن Mac Donald ص ١٣١ — ١٣٢

(٢) Mc Giffert ص ٣١٠

(٣) نفح الطيب ج ٢ ص ١٥٣

(٤) مجلة المشرق ج ٦ ص ٦٣٣ — ٦٣٥ . مقال عن ثيودور أبي قرة بقلم الحوري قسطنطين . ش. الراهب . جاء في هذا المقال أن نسخاً من ذلك الكتاب الحدي موجودة في مكتبة باريس ، وأن قسطنطين باشا نفسه عثر على نسخة منه أدخل عليها النساخ أغلاطاً كثيرة لكثرة تداول الأيدي لها .

الجدلية حتى صار يتخذ حجة في تفنيد مزاعم المبتدعين من المسيحيين^(١)
وعلاوة على ما تقدم فقد وردت في كتب الأصول العربية نصوص تشير
إلى أن المسلمين أخذوا عن المسيحيين بعض أقوالهم . جاء في الأغاني أن أعشى بكر
أخذ القول في القدر عن العباديين نصارى الحيرة ، لقنوه إياه حين كان يأتيهم
ليشترى الخمر ، وكان راوية الأعشى عبدياً أيضاً^(٢) . ويظهر من شعره أنه كان عدلياً
ينفى القدر ، فما يؤثر عنه قوله :

استأثر الله بالوفاء وبالعد ل وولّى الملامة الرجال^(٣) .

وذكر المقرئ أن أول من تكلم بالقدر في الإسلام هو معبد الجهني
(+ ٨٨٠ . = ٦٩٩ م .) ، أخذ ذلك عن نصراني من الأساورة يقال له
أبويونس سنسويه ويعرف بالأسواري^(٤) . أما ابن نباتة فقد أتى برواية أخرى
وهي أن أول من تكلم بالقدر في الإسلام رجل من أهل العراق كان نصرانياً فأسلم
ثم تنصرو عنه أخذ معبد الجهني^(٥) . وروى ابن قتيبة أن غيلان الدمشقي أكبر داعية
إلى القدر بعد الجهني كان قبطياً ، فهو يدعو « غيلان القبطي »^(٦) ، وفي ذلك إشارة
إلى أصله المسيحي . على أننا يجب ألا نأخذ هذه الأقوال عن تأثر القدرية بالمسيحيين
قضية مسلمة ؛ أولاً لأن المصادر التي أوردتها متأخرة ، ثم لأنه قد يكون أعداء القدرية
اتهمهم بتقليد المسيحيين والأخذ عنهم حين وجودهم يوافقون المسيحيين في الاستطاعة
وحرية الإرادة ، ليثيروا الناس ضدهم ويؤلبوهم عليهم .

بقى الدليل الأخير على تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي وهو ما نراه من الشبه
العظيم بين كثير من عقائدهم وبين أقوال يحيى الدمشقي والمسائل الدينية التي كان
يعالجها . فلا يعقل أن يكون ذلك الشبه وليد المصادفة ، أو من قبيل توارد الأفكار

(٢) الأغاني ج ٨ ص ٧٦

(١) المشرق ج ٦ ص ٦٣٣

(٤) الخطوط ج ٤ ص ١٨١

(٣) المقدم الفريد ج ١ ص ٢٠٥

(٥) شرح الصيون شرح رسالة ابن زيدون ص ١٥٧

(٦) كتاب المعارف ص ١٦٦ ، ٢٠٧

والخواطر ، لأنه لا يقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة ، بل يظهر جلياً في مسائل متعددة أكتفى بذكر خمس منها :

١ — القول بخير الله تعالى :

كان يحيى الدمشقي يقول إن الله خير ، ومصدر كل خير^(١) ، وإن الفضيلة هبة منه تعالى بها أصبح الإنسان قادراً على فعل الخير ، فلولا المعونة الإلهية لما استطاع أحد أن يأتي شيئاً من الخير أبداً^(٢) . ولما كان جلّ وعلا خيراً فقد أخرج الإنسان من العدم ليشاركه في خيره^(٣) . فإن خيره الفياض جعله لا يجدر راحة في البقاء وحيداً فأوجد المخلوقات لتستمتع بنعمه وتأخذ نصيبها من خيراته^(٤) . وسنرى قريباً أن المعتزلة كانوا يذهبون إلى مثل هذا القول في خير الله تعالى ، ويرون أن الله لا يفعل الشر ولا يوصف بالقدرة على فعله .

٢ — القول بالأصلح :

ثم إن يحيى الدمشقي كان يرى أن الله تعالى يهيئ لكل شيء في الوجود ما هو أصلح له^(٥) . وهذا شبيه بعقيدة الأصلح التي مثلت دوراً مهماً في تاريخ المعتزلة والتي سأحدث عنها مطولاً في باب العقائد . وخلاصتها أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم .

٣ — نفى الصفات والأسماء :

وكان يحيى ينفي الصفات الأزلية ، وحجته في ذلك أننا لا نستطيع أن نحدد الله تعالى أو ندرك طبيعته^(٦) ؛ لأن الطبيعة مستحيل عليها أن تفهم ما فوق الطبيعة ،

(١) Nicene & Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ص ١

(٤) Ibid ص ١٨

(٣) Ibid ص ١٤

(٢) Ibid ص ٤٢ — ٤٣

(٦) Ibid ص ٤

(٥) Ibid ص ١

ولأن الله تعالى لم يطلعنا على جوهره فحسب ، بل لم يمنحنا القدرة على تعرفه وإدراكه^(١) . والذين يطلقون على الله بعض الصفات كالقدم والحياة والسمع والبصر يخطئون كثيراً ؛ لأن هذه الصفات تقتضى التركيب فيكون تعالى مركباً من عناصر مختلفة ، وذلك ما لا يجوز في حقه تبارك وتعالى لأنه عنصر واحد غير مركب . ولو قد أطلقنا عليه تعالى مثل هذه الصفات فإن علينا أن نفهم تماماً أنها لا تدل على جوهره (Nature) بل تتبع طبيعته (Essence) فقط وتختص بها ، وإن علينا أن نذكر دوماً أنها مجرد صفات سلبية ، فإذا قلنا إنه تعالى لا أول له فالمعنى أنه غير مخلوق أو غير قابل للفناء ، وإذا قلنا إنه خير فالمعنى أنه لا يفعل الشر^(٢) .

وقد حمله نفي صفات الباري تعالى على نفي أسمائه أيضاً . فلما كان من المستحيل علينا أن نفهمه تعالى أو ندرك جوهره ، لذلك كان لا أسماء له . ولهذا قال الدمشقي إنه ينبغي ألا نطلق اسماً ما على جوهر الله الذي نجمله . وإذا كنا نطلق عليه تعالى بعض الأسماء فليس معنى ذلك أنها حقيقة أسماءه ، وليس لنا أن نستدل منها على جوهره ، فها هي في الواقع إلا وسيلة تعيننا على فهمه تعالى^(٣) .

وهل هذا القول في تعطيل الصفات ونفي الأسماء الحسنى سوى ما ذهب إليه المعتزلة وجعلوه أساس مدرستهم وبذلوا جهدهم في تأييده وشره وحمل الناس ، ولو بالقوة ، على الأخذ به .. ١٩

٤ — المجاز والتأويل :

كذلك تعرض يحيى الدمشقي لمسألة التجسيم والتشبيه ، فقال إنه وردت في الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه ، وإن الناس في حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدي إليهما . ذلك بأن الناس اعتادوا أن يستعملوا العبارات

(١) Ibid ص ١٤

(٢) Nicene and Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ص ١٢

(٣) Ibid ص ١٤

المعروفة في كلامهم ، والصور والتشابه المأخوذة من حياتهم المألوفة لديهم . فحيثما وجدنا مثل هذه العبارات والصور التي تتضمن معنى التجسيم والتي تشبه الله بخلقه ، سواء في الكتاب المقدس أو غيره ، يجب أن نعتبرها مجازاً أو رموزاً ، وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله تعالى ، ويجب أن نعلم لذلك إلى تأويلها . فإن فم الله تعالى هو إرادته لأننا باللسان نعلم إرادتنا ، وسمعنا لا يعني إلا استعدادنا لقبول الدعاء ، وعينه تعالى ليست سوى قدرته على معرفة كل شيء ومراقبة كل شيء ، وهكذا ...^(١)

وسيتضح لنا بعد قليل أن المعتزلة ساروا على هذه الخطأ ، فنفوا الأحاديث النبوية التي تقول بالتشبيه ، وتأولوا الآيات القرآنية التي تحمل معنى التجسيم كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا والسمع والبصر والكلام وغير ذلك .

٥ - حرية الإرادة :

كان يحيى الدمشقي من نفاة القدر ودعاة حرية الإرادة . ورأيه في ذلك أن أفعال العباد لا تجري كلها بقضاء الله وقدره . فقد قال إننا نستطيع أن نفرق بين نوعين من الأفعال : أولها الأفعال الجبرية التي تعرض للإنسان لا شعورياً كالولادة والنمو ، والتي يقدم عليها الإنسان إما مكرها وبتأثير قوة خارجية كالأكل والنوم ، أو خطأ كأن يطلق سهماً على صيد فيصيب من حيث لم يقصد رجلاً ما ويرديه قتيلاً . وثانيهما الأفعال الاختيارية التي يأتيها الإنسان بمحض رغبته واختياره ، وبعد التفكير والتروي ، وهو يعرف لماذا أقدم عليها ، ويقدر ما عسى أن ينتج عنها ، وينتظر من ورائها المنفعة واللذة ، ويستحق عليها المدح أو الذم^(٢) . فالأفعال الجبرية تجري بقضاء الله وقدره^(٣) ، وأما الأفعال الاختيارية فالإنسان يتمتع فيها بحرية الإرادة والاختيار ، فهو قادر على أن يأتيها أو يمتنع منها^(٤) . ذلك بأن القدرة لا تتم إلا إذا قدر

(١) Nicene and Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ، ص ١٣

(٢) Ibid ص ٤١

(٣) Ibid ص ٣٨ — ٣٩

(٤) Ibid ص ٤

الإنسان على فعل الشيء وعلى تركه ، أو على الاختيار بين الشيء وبين ضده .
 كأن يصدق في قوله أو يكذب ، يني لصديقه أو يخونه ، يسرع في مشيه أو يبطل .
 هكذا وضع يحيى الدمشقي عقيدته في القدر واضحة جلية . . . فالقدر ، في نظره
 فيما يختص بالأفعال الجبرية ، هو أن تلك الأفعال من صنع الله تعالى وتقديره ، وأما
 فيما يختص بالأفعال الاختيارية فهو أن الله يعم أنها ستحدث قبل حدوثها ^(١) . وحجته
 في تقسيم الأفعال على هذا المنوال أن من أفعال العباد ما لا صنع لهم فيها ولا تقدير
 فهي من صنع الله ، ومنها ما هو ظلم ولؤم فلا يعقل أن تنسب إلى الله ^(٢) . فالله تعالى
 لم يشأ الشر ولا يجبر الناس على فعل الخير ^(٣) ، والإنسان له ملء الحرية أن يلزم
 الفضيلة ويطيع الله أو يتنكبها ويتبع الشيطان ، والشيطان يدعو الناس إلى الشر
 فقط ولا يكرهم عليه ^(٤) .

وبعد أن يفرغ الدمشقي من تحديد القدر ينتقل إلى تقرير حرية الإنسان
 في أفعاله الاختيارية ، ويحاول أن يدافع عن تلك الحرية ويثبت ضرورتها .
 فهو يقول إن الإنسان يجب أن يتمتع بحرية الإرادة لأنه حيوان عاقل مزود بالعقل
 الذي يميزه بين الأشياء وبالقدرة على العمل . أما الحيوانات الأخرى فغير عاقلة ،
 ولذلك فهي لا تتمتع بحرية الإرادة . ثم إن الإنسان يخضع للطبيعة لرغباته ويتحكم
 في غرائزه ، بخلاف الحيوان الأعجم الذي تتحكم فيه غرائزه ويخضع للطبيعة فتسيّره .
 يضاف إلى هذا أن أفعال الإنسان تستحق المدح والذم ولا يمكن أن تكون كذلك
 إلا إذا كان الإنسان حرّاً في اختيارها ^(٥) . وإذا فخرية الإرادة هي أهمّ فارق بين
 الإنسانية وبين الحيوانية . . . إنها أعظم ما وهب الله عباده ، فإذا أنكرناها عليهم
 كان ذلك منتهى السخف ^(٦) .

(١) Nicene and Post Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ، ص ٤٢

(٢) Ibid ص ٤٢

(٣) Ibid ص ٤٠

(٤) Ibid ص ٤٠

(٥) Ibid ص ٤٣

(٦) Ibid ص ٤٠

إن كل من يطلع على عقائد المعتزلة لا يفوته أن يدرك بسرعة الشبه العظيم بين قولهم في نفي القدر وإثبات حرية الإرادة وبين ما سبقهم إليه يحيى الدمشقي من القول فيهما . غير أن هذا الشبه ، على عظمه ، يجب ألا يجعلنا نجزم بتأثير المعتزلة بأقوال يحيى في القدر ، لأن الخلاف في القدر من المسائل الأولية التي تعرض للعقل البشري في بدء تفكيره .

وإذا تركنا القدر ناحية ، فالأرجح أن يكون المعتزلة بصورة عامة قد تأثروا بآراء يحيى الدمشقي . كذلك لا بد من أن يكونوا تأثروا بأقوال خلفه ثيودور أبي قرّة ، وإن كان تأثيرهم به على نطاق أضيق . فقد ذكرت أنه كانت تحصل مجادلات دينية بينه وبين علماء المعتزلة في حضرة المأمون^(١) ، وكان أبو قرّة يتكلم العربية ويكتب بها^(٢) ، وبذلك يكون المعتزلة قد سمعوا أقواله واطلعوا على آرائه . ومن كتاباته في العربية التي انتهت إلينا مقال ورد فيه بعض مسائل تشبه كثيراً مذاهب المعتزلة كقوله في خير الله الفياض وفضله الذي لا يتناهى^(٣) ، وتعظيمه العقل البشري ، واعتقاده أن الإنسان بالعقل قادر على أن يعرف الخالق^(٤) ، وأن الله تعالى إنما وهب الإنسان العقل ليتمكن به من معرفته^(٥) ، وأن الإنسان إذا كان يستطيع بالعقل أن يعرف الخالق ويبصر صفاته فهو قادر كذلك أن يدرك به الحسن والقبح ، ويفرق بين الخير وبين الشر^(٦) . وفي هذا المقال نفسه كان أبو قرّة يحاول أن يثبت وجود الخالق ويبرهن على صحة الدين المسيحي بأساليب المتكلمين وحدها ، أي بالاعتماد على الأدلة العقلية دون النقلية . فإنه يشير إلى ذلك صراحة بقوله : « إن قصدنا من كتابنا هذا أن نثبت ديننا

(١) ارجع إلى الصفحة (٢٥) من هذا الكتاب .

(٢) المشرق ج ٦ ص ٦٣٤

(٣) ميمر — مقاله — في وجود الخالق والدين القويم لثيودور أبي قرّة ص ٩

(٤) ميمر أبي قرّة ص ٧ (٥) ميمر أبي قرّة ص ١٨

(٦) ميمر أبي قرّة ص ٢٢ — ٢٣

من العقل وليس من الكتب»^(١). فغير بعيد أن يكون المعتزلة قد اطلعوا على كتبه ،
واقبسوا عنه طريقته في الدفاع عن الدين المسيحي والرد على المبتدعة المسيحيين
كالنساطرة واليعاقبة .

يميل بعض المستشرقين إلى القول بتأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي . منهم دى بور
الذى أصر على تأثر المسلمين ، في صدر الإسلام ، بالعقائد المسيحية ولا سيما في مسألة
القدر^(٢) . ومنهم ما كدونالد الذى يرى أن القدرية تأثروا ، ولا ريب ، بأساليب
الكلام اليونانية كما تطورت في المدارس البيزنطية والسورية^(٣) . ومن أدلته على
ذلك أن مسلمى الأندلس الذين كانوا قريبين من التأثير الرومانى بعيدين عن تأثير
اللاهوت اليونانى ، لم يتطرقوا إلى علم الكلام ولا إلى المسائل اللاهوتية بل اقتصروا
على الأبحاث الفقهية . لكن ما كدونالد كان متحفظاً في كلامه عن هذا الأثر
المسيحي في ظهور المعتزلة ، فقد قال مستدركا إنا يجب ألا نغالى في تقديره^(٤) .
كذلك يرى فون كريم (Von Kremer) أن المعتزلة ظهرت تحت تأثير اللاهوت
اليونانى ، وأنهم تأثروا بصفة خاصة بيجي الدمشقي وتميذه ثيودور أبى قرة^(٥) ، لأن
آباء الكنيسة كانوا يتجادلون في حرية الإرادة وفي الصفات الأزلية فتسربت
أقوالهم في ذلك إلى المعتزلة بعد فتح المسلمين للشام^(٦) . ويشير فون كريم إلى الشبه
بين قول آباء الكنيسة في إنكار عذاب النار^(٧) وبين قول جهنم بن صفوان في فناء
الجنة والنار وفناء حركات أهلها^(٨) ، وهو ما أخذه المعتزلة فيما بعد عن الجهمية
وحوروه فقالوا إن الجنة والنار لا يفنيان ولكن تنفى حركات أهلها فقط^(٩) . غير أن

(١) مبرر أبى قرة ص ٣١

(٢) De Boer, History of Philosophy in Islam ص ٤١ — ٤٢

(٣) Mac Donald ص ١٣١ (٤) Mac Donald ص ١٣٢ — ١٣٣

(٥) نقلا عن : Nicholson A Literary History of the Arabs ص ٢٢٠ — ٢٢١

(٦) نقلا عن ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٤٤ (٧) نقلا عن ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٤٤

(٨) الملل والحل ج ١ ص ٩١

(٩) تأويل مختلف الحديث ص ٥٥ ، وابن حزم ج ٤ ص ٧٠

أحمد أمين يعترض على فون كريم ويقول إن نشأة المعتزلة كانت إسلامية بحجة بدليل أن أكثر أصول مذهب الاعتزال إنما وضعت للرد على الفرس لا على النصارى^(١). من الضروري أن أذكر في هذا الصدد أن المعتزلة لم يتأثروا في بادئ الأمر برباب الديانات الأخرى مباشرة ؛ فقد سبقهم جماعة اطلعوا على العقائد المسيحية واليهودية ، واقتبسوا بعضها ، وأخذوا يدرسونها ويتحدثون عنها ، وهم طائفتان : طائفة قالت بخلق القرآن ونفى الصفات الأزلية ، وأخرى قالت بنفي القدر . وأول رجال الطائفة الأولى هو الجعد بن درهم الذي أظهر مقالته في زمن هشام بن عبد الملك (١٠٥ — ١٢٥ هـ = ٧٢٣ — ٧٤٢ م) فأخذه هشام وأرسله إلى خالد بن عبد الله القسري أمير العراق^(٢) يأمره بقتله . فلما كان يوم الأضحى صلى خالد بالناس في مسجد الكوفة وقال في آخر خطبته : انصرفوا وضجوا يقبل الله منكم فإني أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول ما كلف الله موسى ولا اتخذ إبراهيم خليلاً ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً . ثم نزل وذبحه في أسفل المنبر^(٣) . وكان الجعد يكنى دمشق ويعلم مروان بن محمد في صفوه ، ويقال إن أم مروان كانت أمة وكان الجعد أخاها^(٤). وفي الوقت نفسه كان المغيرة بن سعيد المعجلي (+ ١١٩ هـ = ٧٣٧ م) . يقول حتى القرآن فيسمع به خالد القسري وطلبه حتى ظفر به فقتله^(٥). وعن الجعد بن درهم

(١) صحى الإسلام ج ١ ص ٣٤٦

(٢) ولاية خالد بن عبد الله القسري على العراق في السنة ١٠٥ — ١٢٠ هـ

(٣) ابن الأثير ج ٥ ص ٧٠٤

يروى الخليل قصة مقتل الجعد بن درهم بطريقة أخرى : وذلك أنه بينما كان خالد بن عبد الله القسري يخطب في الناس يوم أضحى ، قال في خطبته : « الحمد لله الذى اتخذ إبراهيم خليلاً وموسى كليماً . ثم أتى الجعد ، وكان حالاً بجانب المنبر : « لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً ولكن من وراء » . فلما أكمل خالد خطبته قال : يا أيها الناس صفوا قبل الله صفائكم فإني مضع بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً . ثم نزل وذبحه في أسفل المنبر .

(شذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩)

(٥) ابن الأثير ج ٥ ص ٨٢

(٤) سرح الميون ص ١٥٩

أخذ جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ = ٧٤٥ م) . أكثر أقواله ^(١) . وكان الجهم جبرياً لا يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، وكان فوق ذلك ينفي الصفات ويقول بخلق القرآن ، وفناء الجنة والنار ، وفناء حركات أهلها ، وإنكار الرؤية السعيدة ، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع ، فانتشرت مقالاته بترمز من أعمال خراسان ^(٢) . وقد مات الجهم مقتولاً ، قتله سلم بن أحوز لخروجه مع الحارث بن سريج ^(٣) . أما الطائفة الثانية فهي القدرية التي كانت تثبت للإنسان قدرة على أفعاله وحرية في اختيارها ^(٤) . وأول رجالها عمر المقصوص (+ ٨٨٠ هـ = ٦٩٩ م) الذي ظهر بدمشق وكان أستاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية ، فقتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة ^(٥) . ويأتي بعده معبد الجهني (+ ٨٨٠ هـ = ٦٩٩ م) الذي تكلم بالقدر في البصرة ، وكان يجالس الحسن البصري ، فاعتدى به جماعة من المسلمين منهم عمرو بن عبيد المعتزلي ، وقد سلك أهل البصرة مسلكه في نفي القدر حينما رأوا عمرو ابن عبيد ينتحله . ولما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان ^(٦) . ويروى الحافظ الذهبي أن مقتل معبد الجهني كان لأسباب سياسية ، وهي خروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث ^(٧) . ولعل السبب في قتله تحامله على قسوة الأمويين وسفكهم دماء المسلمين ، فقد ذكر المقرئ أن معبد الجهني وعطاء بن يسار القاضي جاءا إلى الحسن البصري وقالاه : « إن هؤلاء — يريدان الأمويين — يسفكون الدماء ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله » . فقال الحسن : « كذب أعداء الله » . ولذلك طعن على الحسن البصري بهذا ومثله ^(٨) . إن هذا الخبر الذي يورده المقرئ

(١) صرح السيون ص ١٥٩ ، وشذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ — ٩١ (٣) الطبري ج ٩ ص ٦٩

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨ (٥) مختصر الدول لابن العبري ص ١٩١

(٦) الخطط ج ٤ ص ١٨١

(٧) ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج ٣ ص ١٨٣

(٨) الخطط ج ٤ ص ١٨١ — ١٨٢

في كتابه الخطط عظيم الأهمية، لأنه يدل على ميل الحسن البصري إلى حرية الإرادة وعلى أن الجهنّي كان يلقي منه تمضيذاً وتشجيماً على قوله بنّي القدر. ثم إنه يظهر لنا علاقة التاريخيّة بين القدرية وبين المعتزلة، وذلك أن رجال الفرقتين كانوا يختلفون في الحسن البصري، وأنهم جميعاً تأثروا بآرائه. ومن رجال القدرية غير المقصود ر. الجهنّي مكحول الدمشقي (١١٣ هـ = ٧٣١ م) مفتي أهل دمشق وعالمهم، وكان في الشام من حيث العلم كالحسن البصري في البصرة، والشعبي في الكوفة، وسعيد بن المسيب في المدينة^(١). ومنهم غيلان الدمشقي الذي أخذ القول بنّي قدر عن معبد الجهنّي، وتمادى فيه، فأحضره عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ = ٧١٧ - ٧١٩ م) ووبّخه. وبلغه بعد ذلك أن غيلان أسرف في القدر فاستدعاه به وامتنحه، وكان يودّ أن يذبحه لو لم يتراجع غيلان ويعلن توبته. فأمر عمر بن عبد العزيز بالكتابة إلى جميع الأعمال بخلاف ذلك، فأمسك غيلان عن الكلام. وأن مات انخنيعة سال في القدر كالليل، فجاء به هشام بن عبد الملك، وكان شديداً على القدرية، فامتنحه فأقرّ بنّي القدر فأمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات^(٢)، وصلب على باب دمشق^(٣)، ويقال إن هشاماً صلبه حيّاً^(٤).

وهكذا فبينما الجعد والعجلى يقولان بخلق القرآن ونفي الصفات في الشام والعراق، بحمية في خراسان تقول أيضاً بقولها، والقدرية في البصرة تنفي القدر وتدافع عن حرية الإنسان في اختيار أفعاله، ظهر المعتزلة في البصرة التي كانت كما وصفها الحافظ «هي «عش القدر»^(٥)، تحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة التي وجدوها، وكانت لديهم خليطاً من أقوال القدرية والجهمية، فإنهم وافقوا القدرية في نفي القدر، ورفضوا الجهمية في جميع أقوالها ما عدا الجبر فإنهم خالفوها فيه وتحاملوا عليه. ولا شك

(٢) شرح العيون ص ١٥٧ - ١٥٨

(٤) شرح العيون ص ١٥٨

(١) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٩٨

(٣) كتاب المعارف ص ١٦٦

(٥) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٠٧

في أن المعتزلة كانوا متأثرين بتلك العقائد التي انتهت إليهم تأثراً قوياً ، مؤمنين به إيماناً شديداً ، وإلا لما كانوا اعتنقوها وتظاهروا بها وهم يرون الأمويين يبطشون بأصحابها ويتبعونهم بالتعذيب والقتل . لقد ذابت الجهمية وانقرضت القدرية ، ولكن تعاليمها بقيت محفوظة في فرقة المعتزلة التي أخذت تلك التعاليم ودرستها درساً وافياً وشرحتها وتوسعت فيها . ولهذا يمكننا أن نعتبر المعتزلة ورثة الجهمية والقدرية ، وعلى الخصوص القدرية ، لأن الجهمية كانت مخالفة للمعتزلة في مسألة القدر ، ولأنها انحصرت في نهاوند وعمرت مدة طويلة بعد قيام المعتزلة ^(١) ، أما القدرية فلم يكن بينها وبين المعتزلة شيء من الخلاف ، وقد اندمجت فيهم حال ظهورهم . فأصبح القدرية والمعتزلة فرقة واحدة . فالاعتزال ، كفرقة منظمة ، بدأ نحو سنة ١٠٠ هـ . على يد واصل ابن عطاء . أما إذا قصدنا بالاعتزال تلك المشاكل التي أثارها احتكاك المسلمين بأرباب الديانات الأخرى فهو أقدم من ذلك .

٣ — الدفاع عن الدين الإسلامي :

إن بحث المعتزلة في المسائل اللاهوتية التي أثارها أهل الديانات الأخرى ، ودرسهم لها ، جعلهم يقفون على الحقيقة المزعجة التي أشرت إليها ؛ وهي أن بعض تلك المسائل خطرٌ على الإسلام بمقصد لعقيدته ، ولا سيما المسائل التي أثارها الفرس . لم يكن الخطر على الإسلام آتياً من ناحية أهل الكتاب ؛ فإن القرآن الكريم أمر أن يعاملوا بالحسنى ^(٢) ، وأوصت الأحاديث الشريفة بعدم إيذائهم أو التعدي عليهم ^(٣) ، وذلك دليل على ضالة خطرهم على الدين . ويؤكد هذا القول يصدق على

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٠

(٢) « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » . (سورة العنكبوت آية ٤٦)

(٣) ١ . « من أدى ذمياً فأنا حصمه ومن كنت خصمه خصته يوم القيامة » .

(الجامع الصغير لأبْن حجر الصغلي ج ٣ ص ٢٩١)

ب . « من قتل قتيلاً من أهل الذمة لم يرج رائحة الجنة وإن ربحها ليجد من مسيرة

أربعين عاماً » . (مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨٦)

المسيحيين أكثر منه على اليهود ، لأن أكثر المسيحيين السوريين كانوا عرباً تجمعهم بالمسلمين الفاتحين روابط الجنس واللغة ، ولأن المسيحيين عموماً في سوريا وفي مصر لم يكن لهم كيان سياسى يأسفون على ضياعه ، بل كانوا يرزحون تحت الحكم البيزنطى الذى أثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المخالفين منهم لمقيدة الكنيسة الملكية كالنساطرة واليعاقبة . فلما جاء الفتح الإسلامى رحبوا به ، وعموا تحت ظل الدولة الإسلامية بحرية الدين والعمل ، فلم يكن لديهم ما يملهم على الحقد على الإسلام والكيد له . وقد قال الكتاب الكريم فيهم : « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى »^(١) .

أما اليهود فقد جربوا في بادىء الأمر أن يقاوموا الإسلام ، ولذلك قال فيهم القرآن : « لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا »^(٢) . وما نحن بنافين عن مؤامرتهم ودسائسهم ضد النبى صلى الله عليه وسلم في المدينة ، ولا عن المقالة في خلق القرآن التى نشرها طالوت اليهودى الزنديق^(٣) فكانت سبباً في فتنة كبيرة بين المسلمين عم خطبها وعظم ضررها ، ولا عن عبد الله بن سبأ الحميرى اليهودى الذى أظهر الإسلام ليكيد أهله والذى ما انفك يسعى للتفرقة بين المسلمين فكان أول من أثار الناس على عثمان^(٤) ، ثم أصبح من دعاة الشيعة^(٥) . وعلى ذلك فإن خطر أولئك اليهود على الدين الإسلامى كان ضعيفاً محدوداً لا يعتد به .

وأما الفرس فلمهم شأن آخر وحكاية أخرى ..! فالفرس كانوا أصحاب مجد قديم وسيادة عريقة ، يختلفون عن العرب في العنصر واللغة والدين ، ويشعرون أنهم أرفع من العرب شأنًا وأعلى قدراً ، فقد كان الكثيرون من عرب الجاهلية في العراق واليمن خاضعين لهم ، لذلك كان مقتهم للمسلمين الذين دكوا عرشهم وأفسدوا دينهم شديداً

(٢) سورة المائدة آية ٨٥

(٤) الخطط ج ٤ ص ١٩١

(١) سورة المائدة آية ٨٥

(٣) ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩

(٥) ابن حزم ج ٢ ص ٩٢

بالغا ، فراحوا يكيدون للإسلام بشتى الوسائل ، وأخذوا يسعون جاهدين للقضاء على سلطان العرب السياسى وإفساد دينهم الإسلامى . ويقول ابن حزم إنهم رأوا أن الكيد للمسلمين على الحيلة أنجح ، فأظهر قوم منهم الإسلام ، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشناع ظلم على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وسلكوا بهم مسالك مختلفة حتى أخرجوهم عن الإسلام ^(١) ، فتم لهم ما أرادوا من التفرقة بين المسلمين وإدخال البدع والضلالات فى الدين . ويرى البغدادى أن البدع والضلالات فى الأديان ما ظهرت إلا من أبناء السبايا ^(٢) . وقد اصطلح المسلمون على تسمية أولئك الذين يظهرون الإسلام ويبطنون عداوته الزنادقة ^(٣) . أدرك المعتزلة قبل غيرهم الخطر الأكيد الذى يتهدد به الإسلام أولئك الزنادقة الفرس ، فوقفوا فى وجوههم يهتكون أسرارهم ويكشفون عوارهم ، وانصرفوا إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية وحمايتها منهم بهمة عجيبة وحاسة شديدة . المعتزلة أول من تبين من المسلمين حقيقة عناصر الشر والفساد التى تغلقت فى جسم الإسلام فهبوا يناضلونها ويطاردونها بكل ما أوتوا من عزم وقوة .

بدأ المعتزلة هذا الجهاد المقدس منذ ظهورهم ، وتلك كتبهم إنما وضع أكثرها الرد على الرافضة والجهمية الجبرية والثنوية وسائر الجوس ، والذهرية والسمنية دون غيرهم ، ومناظراتهم الكثيرة المشهورة إنما كان معظمها مع المخالفين الفرس لا مع سواهم . وأول من فعل ذلك منهم رئيسهم واصل بن عطاء . ذكرت امرأته أنه كان إذا جنة

(١) ابن حزم ج ٢ ص ٩١ ، المخطوط ج ٤ ص ١٩٠

(٢) مختصر الفرق بين الفرق ص ١٠٠

(٣) الزنديق كلمة معربة عن الفارسية ، وكانت تطلق على كل من يعيل إلى مذهب الثوية ، أو ما يقارب من الخروج عن الشريعة . وكان الخليفة المهدى يقول إن الزنديق هو الذى يظهر الإسلام ويخفى المانوية . راجع تحقيق ذلك فى الطبعة ج ١٠ ص ٤٣ ، وبغية المرتاد ص ٦٢ - ٦٣ ، وشرح الميوس ص ٢٠٥ ، وما كتبه Louis Massingon عن الزندقة فى الموسوعة الإسلامية ج ٤ ص ١٢٢٨

وقد وردت فى الأصول العربية أسماء عدد من الزنادقة الفرس ، هذه بعضها :

الليل يصف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان أمامه ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته^(١). وروى عمر الباهلي أنه قرأ الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية لواصل وكان فيه نيف وثمانون مسألة^(٢). وشهد عمرو بن عبيد في واصل ، وهو أعرف الناس به ، فقال : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة والرد عليهم منه »^(٣). ولم يكتب واصل بالرد على المخالفين وهو قابع في بيته بالبصرة ، بل كان يرسل الوفود من أصحابه إلى جميع الجهات لهذا الغرض كحفص بن سالم الذي أوفده إلى خراسان فناظر جهم بن صفوان وقطعه وجعله يرجع إلى قول الحق ، ولكن جهما ارتد بعد سفر حفص إلى قول الباطل^(٤) ، ولم يتردد هو نفسه عن السفر كأصحابه لمناظرة المخالفين ، وقد أشار إلى ذلك أحد الشعراء فقال :

ملقن ملهم فسيما يحاوله جمّ خواطره جواب آفاق^(٥)

درج أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة في الرد على المخالفين ؛ فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتى يناظره . ناظر جرير بن حازم الأزدي السمني في البصرة وقطعه^(٦) ، واشترك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين ققطعاها^(٧). وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسي على ظهر سفينة ققطعه المجوسي . قال له عمرو : لم لا تسلم . ؟ فقال :

- ١ = — بشار ابن برد . البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦ — ٣٧
٢ — ابن المقفع . خزائن الأدب ج ٣ ص ٤٥٩
٣ — صالح بن عبد القدوس . تكملة الفهرست ص ١
٤ — أبو شاعر الديصاني ، وأبو حفص الحداد . الانتصار ص ٤٩ ، ١٤٢
٥ — ابن ذر الصيرفي ، وأبو عيسى الوراق . الانتصار ص ١٤٩ ، ١٥٠
٦ — ابن الروندي وأبو حيان التوحيدي . طبقات الشافعية الكبرى ج ٤ ص ٣

- (١) النية والأمل ص ١٩ (٢) النية والأمل ص ٢١
(٣) النية والأمل ص ١٨ (٤) النية والأمل ص ١٩ — ٢٠
(٥) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٩ (٦) الأغاني ج ٣ ص ٢٤
(٧) الأغاني ج ٣ ص ٢٤

لأن الله لم يُرد إسلامي فإذا أراد الله إسلامي أسلمت . قال عمرو : إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك . فأجاب المجوسي : فإما أكون مع الشريك الأغلب^(١).

ويظهر أن أبا الهذيل العلاف كان أكثر حلفاء واصل اهتماماً بهذا الأمر الخطير . فقد أكثر من تأليف الكتب في نقض مذاهب الخائفين وإبطال حججهم . ذكر بشر بن يحيى أن له ستين كتاباً من هذا النوع^(٢) ، ولعل أهمها كتاب « ميلاس » . وكان ميلاس مجوسياً فاسلم ، وسبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثنوية فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم^(٣) . ثم إن أبا الهذيل كان ينتهر كل فرصة لمناظرة زعماء المذاهب المخالفة وقطيعهم . ومن أشهر مناظراته مناظرته لصالح بن عبد القدوس الثنوي الزنديق فقطعه وألزمه الحجة مراراً^(٤) ، فلم يسمع ابن عبد القدوس إلا أن يعترف له بالمقدرة والغلبة :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمري مفصل جدل^(٥)
وجمعوا بين أبي الهذيل وبين هشام بن الحكم الرافضي في مجلس بمكة حضره خلق كثير ، وهو مجلس مشهور عند أهل الكلام ، فظهر من انقطاع هشام وفضيحته ما صار به شهرة بين الناس^(٦) . وهكذا ذاع أمر أبي الهذيل وانتشر خبر مناظراته مع المجوس وغيرهم ، وعرف عنه أنه يقطع الخصم بأقل الكلام^(٧) ، حتى لقد مدحته الشعراء ، ومن خير ما مدح به الأبيات التالية التي يشيد فيها ناظمها بمقاومة أبي الهذيل للجبرية :

آل أمر الإجبـار شرٌّ مآل واشئى مذعنًا بخزي مُذال
بين نابي أبي الهذيل حسام بيد الدين مرهف في صقال

(٢) النية والأمل ص ٢٥

(١) المفائد النفية ص ٨٥

(٣) الوفيات ج ١ ص ٦٨٥

(٤) تكملة الفهرست ص ١ ، والنية والأمل ص ٢٧

(٦) الانتصار ص ١٤٢

(٥) النية والأمل ص ٢٧

(٧) النية والأمل ص ٢٦

قد رأيناه والخليفة يسطو يمين من رأيه وشمال
 قل لأهل الإجمار: شامت وجوه وقلوب ولدن تحت الضلال
 من يقيم في دُجى من الشك فا لنور مناط بفرقة الاعتزال^(١)

كذلك كان النظام لا يألو جهداً ولا يدخر وسعاً في مكافحة المخالفين . لقي عند
 مصرافه من الحج في إحدى السنين هشام بن الحكم وجماعة من أمثاله فناظرهم
 . أبواب دقيق الكلام وقطعه^(٢) وجمع مجلس بين النظام وبين الحسين بن محمد
 نجار الجبى فألزمه النظام الحجة ، ويقال إن النجار انصرف من ذلك المجلس محمواً
 كان انهزامه سبب علته التي مات فيها^(٣) . ويتضح لنا من مطالعة كتاب الانتصار
 النظام إنما عني بمقاومة الثنوية وحدهم حتى أحرسهم ، وفي هذا يقول بيرج :
 وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام
 ثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى^(٤) .

وما قيل في هؤلاء الرؤوس الأربعة الأوائل يقال في كثير من المعتزلة الآخرين
 من لم يقصروا عنهم في مقاومة المخالفين والدفاع عن الدين ؛ فقد ألف بشر بن المعتمر
 رجوزة تقع في أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعاً^(٥) . وقام جعفر بن حرب
 ناظرة السكاك أحد أصحاب هشام بن الحكم في حدوث العلم فأخذه جعفر حتى إن
 سكاك لم يأت بفصل^(٦) ، وناظره أيضاً أبو جعفر الإسكافي وله معه مجالس معروفة
 طلع فيها^(٧) . ودارت بين علي الأسواري وبين علي بن ميثم الرافضي محاوراة في الإمامة
 حراز فيها الأسواري وتطعه أوحش قطع^(٨) . ويقول الخياط إن علياً بن الميثم هذا

(١) النية والأمل ص ٢٨

(٢) النية والأمل ص ٢٦ (٣) الفهرست ص ٢٥٤

(٤) مقدمة الانتصار ص ٥٨ (٥) النية والأمل ص ٣٠

ليت هذه الأرجوزة وصلتنا لقف على مواضعها ، ولنعلم أحقاً بلغت أبحاثها هذا العدد
 أم أن ابن المرتضى كان مبالغاً .

(٦) الانتصار ص ١١٠ (٧) الانتصار ص ١٤٢ (٨) الانتصار ص ٩٩

كان في البصرة بين أيدي أحداث المعتزلة ، لم يكلمه معتزليٌّ إلا قطعه^(١). وكان الخليفة المأمون نفسه يشتغل كثيره من المعتزلة بالرد على المخالفين والملحددين . جاء في العقد الفريد أن مجوسياً خراسانياً أسلم على يديه محمله معه إلى العراق ، ثم ارتد عن الإسلام فحادثه المأمون حتى أقنعه وجعله يرجع إلى الدين الإسلامي^(٢). فقد كان المأمون شديداً على الزنادقة والمجوس ولاسيما المانوية ، فإذا سمع بأحدهم أتى به واستكشفه عن مذهبه ودعاه إلى التوبة والرجوع عنه بامتحانه بضروب من الحن ، فإذا كان مانياً أظهر له صورة ماني وأمره أن يتبرأ منها ويتفل عليها ، فإن أجابه إلى ذلك نجا ، وإلا قتل^(٣). أما الجاحظ فدفاعه عن الإسلام أشهر من أن يذكر . قال الخياط إنه لا يعرف متكلماً نصر الرسالة واحتج للنسوة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ^(٤). وذكر له ياقوت ثمانية كتب في الرد على المخالفين وستة في الدفاع عن مبادئ الاعتزال^(٥)، وخيرها جميعاً كتاب « فضيلة المعتزلة » وهو كتاب وضع ليس لمدح المعتزلة وإظهار فضلهم فحسب ، بل للرد على الرافضة^(٦) أيضاً . يدلنا على ذلك أنه أغاظ الرافضة كثيراً ، فانبرى أحدهم وهو ابن الروندي لتفنيده ، ووضع كتابه « فضيحة المعتزلة » للرد عليه ، وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء ، ونسب إليهم أموراً كثيرة لم يستقدوها ولا قالوا بها ليشوّه سمعتهم ، فردّ عليه أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » وتتصل من تلك الأمور وردت تلك التهم . وكتاب الانتصار في حذ ذاته برهان ساطع ودليل قاطع على ما قام به المعتزلة من الدفاع عن الإسلام ومقاومة خصومه ، وكيف أنهم استمروا على هذه الخطّة حتى في أيام ضعفهم وبعد زوال دولتهم .

وسرى بنا بعد هذا أن نشير إلى شيئين آخرين : الأول أن المعتزلة ، وإن كان أكثر ردم على المجوسية والجبرية ، فقد كانوا لا يتأخرون عن الرد على جميع المخالفين

(١) الانتصار ص ١٤٢ (٢) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٧

(٣) صروج الذهب ج ٧ ص ١٢ — ١٥

(٤) الانتصار ص ١٥٤ (٥) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٧ — ١١٠

(٦) راجع معنى الرفض في الانتصار ص ١٠٥ — ١٠٦ ، وفي العقد الفريد ج ١ ص ٢١٧

للإسلام كائنين من كانوا . ألم يضع الجاحظ الكتب في الرد على النصارى واليهود والزيدية . . ؟^(١) أو لم يقاوموا الخوارج أيضاً . . ؟ إليكم ما يرويه البيهقي : كان لأحد المعتزلة جار يرى رأى الخوارج ، وكان كثير الصلاة والصيام حسن العبادة . فقال المعتزلي لرجلين من أصحابه : مرّا بنا إلى هذا الرجل فنكلمه عسى أن ينقذه الله عز وجل من الهلكة بنا ويهديه من الضلالة . فكلّموه ، ولما يتسوا منه وظهر لهم تلاعبه بهم ، قال المعتزلي لصاحبيه : أتنبهان عن دماء أمثال هؤلاء ؟ ووالله لأجاهدنيهم مع كل من أعانني عليهم . . !^(٢) والشئ الثاني أن المعتزلة كانوا أشداء على خصوم مبدئهم ، متمسكين بمقائدهم ، حتى إنهم لم يتساهلوا مع بعض رجالهم حين جاءوا بأمر مخالف أو أبدوا آراء شاذة مغايرة . فقد اعترضوا جميعاً على بشر بن المعتز في اللطف وناظره فيه حتى رجع عنه^(٣) ، ونفوا حفص الفرد لما قال بالجبر وحاربوه ، وتصدّى له أبو الهذيل فناظره وقطعه^(٤) . كذلك عنفوا ابن الروندي ووبخوه وطرده من حلقهم^(٥) ، وطرّدوا فضلاً الخذاء وابن حائط لأنهما خلطّا وتركوا الحق وذهبوا إلى حد تحريض الخليفة الواثق على ابن حائط وحمله على النظر في إلحاده وإقامة حكم الله فيه ، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شيء من ذلك^(٦) .

وليس أدلّ على أهمية المعتزلة في هذا المضمار ، ولا أبين للعمل المجيد الذي كانوا يقومون به من الذنب عن حياض الدين ، من أن الخلفاء كانوا لا يجدون من يقوم بمجادلة مخالف الإسلام سواهم . فقد كان المأمون يلجأ إلى ثمامة بن أشرس في الرد على من يحضر مجلسه منهم^(٧) ، وكان يعقد مجالس المناظرة بين المعتزلة وبين أرباب الديانات الأخرى كالجلس الذي جمع فيه « راذان بنخت » الثنوي بأبي الهزبل وجعفر

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٠٢ — ١٠٨

(٢) المحاسن والمساوى ص ١٥٢ — ١٥٣

(٣) الانتصار ص ٦٥ (٤) الفهرست ص ٢٥٥

(٥) الانتصار ص ١٠٢ (٦) الانتصار ص ١٤٩

(٧) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢١٨

ابن مبشر فقطعاه^(١). ولعل في القصة التالية التي يرويها ابن المرتضى ما يوضح ذلك : أمر الرشيد بحبس المتكلمين ، لأنه كان يكره الجدل في الدين . وحدث أن كتب إليه ملك السند يقول : إنك رئيس قوم لا ينصفون ، ويقلدون الرجال ، ويغلبون بأسيف ، فإن كنت على ثقة من دينك فوجهه إلى من أناظره ، فإن كان الحق معك اتعناك ، وإن كان معي تبعتني . فوجه إليه الرشيد قاضياً ، وكان عند ملك السند رجل من السمنية هو الذي حمله على المكاتبه ، فناظر السمنى القاضى وقطعه لأن القاضى لم يكن من أهل الكلام . فأرسل الملك إلى الرشيد يقول : إني بدأتك بالكتابة وأنا على شك مما حكى لى عنكم فالآن قد تيقنت ذلك بحضور القاضى ، وحكى له في الكتاب ما جرى في المناظرة ، فتأثر الرشيد وضاق صدره وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ..؟ فقالوا له : بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدل في الدين وجماعة منهم في الحبس . فقال : أحضروهم . فلما حضروا وقع الاختيار على معمر بن عباد السلى المعتزلى ، فأرسله إلى السند لمناظرة السمنى ، وكان السمنى يعرف معمرًا فخاف أن يفتضح أمره فأوقف من سمّه على الطريق^(٢).

فلئن صحت هذه القصة^(٣) فإنها تعنى أن الرشيد لم يجد في مملكته الواسعة من يدافع عن الإسلام غير المعتزلة ..! والواقع أن المعتزلة تحمسوا لهذه القضية كثيرا ، فلم يكتفوا بالرد على المخالفين وتقطيعهم ، بل تعدوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامى وحمل الناس على اعتناقه . فكانوا لا ينفكون يرسلون الوفود من أتباعهم لهذا الغرض إلى البلاد التى يكثر فيها الجوس أو غيرهم من الوثنيين . فقد أرسل واصل بن عطاء عبد الله بن الحارث إلى المغرب وحفص بن سالم إلى خراسان فأجابهما خلق كثير ودخلوا فى الإسلام^(٤)، وكان واصل يخرج بنفسه فيكلم السمنية ويحييونه إلى الإسلام^(٥).

(١) النية والأمل ص ٤٢ (٢) النية والأمل ص ٣١ — ٣٢

(٣) أغلب الظن أن هذه القصة موضوعة . وما يعت على الشك في صحتها أن الرشيد توفى سنة ١٩٣ هـ . بينما عمر معمر بن عباد السلى هذه مدة طويلة ، فالمعروف أن معمرًا توفى سنة ٢٢٠ هـ .

(٤) النية والأمل ص ١٩ — ٢٠ (٥) النية والأمل ص ٢١

ولا ريب أن قصة ميلامس المجوسى الذى أسلم على يدى أبى الهذيل العلاف دليل على اهتمام أبى الهذيل بالتبشير ، فقد جاء فى النية والأمل أن الذين أسلموا بسببه يبلغ عددهم ثلاثة آلاف رجل^(١). كذلك أسلم على يدى أبى القاسم البلخى عدد كبير من أهل خراسان^(٢). وقد يكون فى الآيات التالية التى وضعها صفوان الأنصارى شاعر المعتزلة فى مدح واصل وصحبه ما يظهر حقيقة الجهود التى بذلها فى سبيل الدفاع عن حوزة الدين والتبشير به :

له خلف شمع الصين فى كل ثفرة	إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر ^(٣)
رجال دعاة لا يفل عزيمهم	تهكم جنار ولا كيد ساحر
إذا قال : مروا ، فى الشتاء ، تطاوعوا	وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر ^(٤)
سجرة أوطان ، وبذل ، وكلفة	رشدة أخطار وكدة المسافر
فأنجح مسام ، وأتقب زندهم ،	وأوردى بفلج للمخاصر قاهر
وأوتاد دين الله فى كل بلدة	وموضع فتياها وعلم التشاجر ^(٥)

إلى أن يقول :

تلقب بالفرزال واحد عمره	فمن لليتامى والقبيل المكائر . . ؟
ومن لحرورى ، وآخر رافض	وآخر مرجى ، وآخر حائر . . ؟
وأمر بمعروف ، وإنكار منكر	وتحصين دين الله من كل كافر . . ؟ ^(٦)

وقال بشر بن المعتز يصف مقام المعتزلة فى العلم وعملهم فى توطيد أركان الدين :

(١) النية والأمل ص ٢٦ (٢) النية والأمل ص ٥١

(٣) البرابر : بلاد البربر فى شمال أفريقيا ، والسوس الأقصى : مقاطعة فى حوب غرب مراکش .

(٤) شهر ناجر : أشد أشهر الصيف حرأ .

(٥) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧ — ٣٨ علم التشاجر : هو علم الكلام .

(٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨

إن كنت تعلم ما أقول ل وما تقول فأنت عالم
 أو كنت تجهل ذا وذا فكأن لأهل العلم لازم
 أهل الرياسة من ينزعهم رياستهم فظالم
 سمعت عيونهم وأن ت من الذي قاسوه حالم
 لا تطلبن رياسته بالجهل أنت لها مخاصم
 لولا مـ—————امهم رأيت الدين مضطرب الدعائم^(١)

يظهر لنا من كل هذا أن المعتزلة وقفوا أنفسهم على الدفاع عن الدين الإسلامي بالرد على خصومه وحمله إلى أقاصى الأرض للتبشير به ، وأنهم تحملوا في سبيل ذلك العناء والمشقات ، وسهروا الليالى الطوال يضعون الكتب والمصنفات ، ومنهم من لقي حتفه . وليس يذكر التاريخ أن أحداً من المسلمين كان أشدّ منهم تحملاً لتلك الغاية ، ولا أعظم حرصاً عليها . ولكن المرء لا يسمه ، وهو يطالع قصة أعمالهم في التبشير والدفاع عن الدين ، إلا أن يداخله بعض الشك في حقيقتها ويساوره شيء من التردد في قبولها على علائها ، لأن أنباءها لا ترد مفصلة إلا في كتب المعتزلة أنفسهم على حين لا تتعرض لها المصادر الأخرى إلا إشارة أو تلميحاً .

٤ - درس القافز :

حين أخذ المعتزلة على أنفسهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية والتبشير بها ،
وحين تعرضوا لمخالفي الإسلام يجادلونهم وينظرونهم ، تبين لهم أن أولئك القوم أمضى
منهم سلاحاً وأقدر على الجدل والمناظرة ؛ ذلك بأنهم كانوا أصحاب حضارة قديمة
وثقافة عالية ، وكان لهم باع طويل في الفلسفة والعلوم العقلية واطلاع واسع على كتب
الفلاسفة الأقدمين ، يكاد يستوى في ذلك سكان سوريا ، ومصر وسكان فارس
والعراق . فالسوريون والمصريون كانوا تابعين للدولة البيزنطية ، إحدى دولتين

(١) ايان والتين ج ١ ص ١٠٤

كبيرتين كانتا تحكان العالم قبيل الإسلام ، ووريثة الإمبراطورية الرومانية في الشرق ، لها حضارة هي مزيج من مدينتي اليونان والرومان . لذلك فإنهم تأثروا بتلك الحضارة واقتبسوا منها كثيراً من عناصرها ، وأسسوا المدارس الراقية يتلقون فيها الفلسفة والعلم ، ويدققون في المسائل اللاهوتية ، ويشغلون بترجمة الأسفار الإغريقية . فقد كانت لهم مدرسة كبيرة في الإسكندرية ، وهي وإن كان رجالها قد انصرفوا في الفترة التي سبقت الإسلام إلى الدروس الفلكية والطبية والسكياوية ، إلا أنها كانت قبل ذلك ميداناً لحركة لاهوتية واسعة من أبرز القائمين بها الفيلسوف اليهودي فيلون (٢٠ ق . م . — ٤٠ م .) ، ترمي إلى دمج الدين اليهودي بالفلسفة . وقد ظهر صدى هذه الحركة في المدارس السورية ، ولا سيما مدرسة أنطاكية التي مثلت دوراً مهماً في اللاهوت ، والتي نتج عن أبحاثها تكون الفرق المسيحية التي اختلفت حول طبيعة السيد المسيح كالنسطورية واليعقوبية . وكانت تقوم في شمال شرق سوريا على الحدود بينها وبين العراق أربع مدارس أخرى : اثنتان منها للنساطرة السريان ؛ هما مدرسة نصيبين الأولى^(١) ومدرسة الرها^(٢) ، واثنان لليعاقة هما مدرسة رأس العين^(٣) ومدرسة قنسرين^(٤) ، تدور الأبحاث فيها كلها في الأمور اللاهوتية والفلسفية . أما الدولة الفارسية فقد قامت فيها مدرستان : الأولى مدرسة نصيبين الثانية التي أعاد النساطرة فتحها بعد أن أغلقت الحكومة البيزنطية مدرستهم في الرها ، فرحب الفرس بها ،

(١) نصيبين : بلدة في شمال غرب العراق كانت تابعة للبيزنطيين . ولما استولى عليها الفرس سنة ٣٦٤ م . أعلق العلماء السريان مدرستهم فيها ورحلوا إلى الأراضي البيزنطية آملين أن يجدوا حرية أوفر وبجلاً أوسع لتابعة دروسهم .

(٢) الرها : مدينة على الحدود بين سوريا وبين العراق . فتح العلماء النساطرة مدرسة فيها بعد رحيلهم عن نصيبين سنة ٣٧٣ م . ثم أفلتها السلطة البيزنطية سنة ٤٨٩ م . لتزعتها النسطورية .

(٣) رأس العين : مدينة في أرض الجربة على بعد (١١٠) كيلومتراً إلى الجنوب من الرها .

(٤) قنسرين : مدينة على شاطئ الفرات الغربي .

وسمحو لعلائها أن يواصلوا أبحاثهم وأن يشتغلوا باللاهوت والفلسفة ، وتفاوضوا عن أعمالهم التبشيرية في نواحي آسيا في سبيل الفائدة التي قد تعود على البلاد منهم . والمدرسة الثانية هي مدرسة جند يسابور قاعدة خوذستان إحدى مقاطعات فارس ، فتحها كسرى أنوشروان في القرن السادس الميلادي وجلب إليها العلماء النساطرة وعهد إليهم التدريس فيها وترجمة الكتب من اليونانية إلى الفارسية . فتأثر الفرس بالحضارة اليونانية عن طريقها . ولما كانت جنديسابور قريبة من الهند ، فقد تسربت إليها المدنية الهندية ، وأصبحت مدرستها محطة للتفاعل بين الحضارات الثلاث : اليونانية والفارسية والهندية ، ومركزاً للاحتكاك بين الديانتين المسيحية والمجوسية . وقد عمرت مدرسة جنديسابور طويلاً ، واستدعى أحد علمائها سنة (١٤٨ هـ = ٧٦٥ م) ليعالج المنصور ، وكانت تمتد الخلفاء العباسيين من بعد المنصور بالأطباء^(١) .

لذلك كله استطاع أولئك القوم أن يرتبوا عقائدهم الدينية على أصول فلسفية ، وأن يوجدوا لأنفسهم كلاماً منطقياً مدققاً ، وأن يتقنوا المجادلة والمناظرة . فلما شمر المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم وجدوا أنهم لن يتمكنوا من مجاراتهم ، ولن يتهيأ لهم الغلبة عليهم ما لم يعددوا مثلهم إلى درس الفلسفة ويستعينوا بها في دعم حججهم وتقوية أقوالهم . فالأدلة العقلية وحدها غير كافية لإخغام الغير وإلزامهم الحجة ، وإنما هي نفتقر إلى البراهين العقلية التي تسندها وتظهر صحتها . وهكذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة كما يتأتى لهم أن يحاربوا خصوم الدين الإسلامي بنفس سلاحهم ، ويخاطبهم باللغة التي اعتادوا أن يفهموها والأساليب التي درجوا عليها وألفوها . ولعل هذه الحاجة الماسة إلى الفلسفة هي التي دفعت المنصور إلى تشجيع الترجمة ، فقد كان صديقاً لعمر بن عبيد رئيس المعتزلة في وقته عظيم الاحترام له ، ولعلها أيضاً هي التي حلت للأُمون على الاهتمام بنقل الكتب اليونانية إلى العربية ، فإن المقرئ يقول :

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء للفطلي ص ٧١ - ٧٢

إبه ترجم بأمر المأمون في بضعة أعوام من حكمه عدداً من الكتب فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها^(١)، فاشتد ساعدهم بها . وأول معتزلي استفاد من تلك الكتب فائدة ملموسة هو النظام الذي طالع ، كما يروى الشهرستاني ، كثيراً من كتب الفلاسفة وحبط كلامهم بكلام المعتزلة^(٢)، ثم اقتدى به غيره . فكان المعتزلة أقدم المتكلمين في الإسلام ، وهذه هي شهرتهم الأولى في التاريخ ، وذلك واحد من أعمالهم الحيدة التي رفعت ذكركم وحدثت اسمهم . ويقول نيرج إن هؤلاء المعتزلة المتكلمين قد قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ألا وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة بهم كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والمضائل ، فكان لابد للمعتزلة من الاستغراق في تلك الأبحاث والدقائق حتى يظهر الإسلام بمظهر التحدي ويفوز بما أراد فوز^(٣) . فالمعتزلة بعملهم هذا لم يدافعوا عن الدين الإسلامي فحسب بل قربوه إلى أذهان الأمم الأخرى وجعلهم يفهمونه ويدخلون فيه وبذلك ساعدوا على نهوضه وانتشاره .

وإذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الفلسفة لذاتها وإنما ليستخدموها في الرد على خصوم الدين الإسلامي ... إلا أنهم مذبذبوا ذلك دخلوا في دور جديد من أدوار تاريخهم . فقد أحدثت الفلسفة في حياتهم انقلاباً خطيراً ، وفي تفكيرهم ثورة عنيفة ، لأنهم بعد أن وقفوا على مواضعها وتعمقوا فيها ، أحبوا لذاتها وتعلقوا بها فنتج عن ذلك أمران :

أولاً — أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان ، وينظرون إليهم نظرة أسمى وأقدس من نظرتنا إليهم اليوم ، ويضعونهم في مرتبة تقرب من عتبة النبوة . ثم آمنوا بأقوالهم ، واعتبروها ، كما يقول أوليري ، مكملة لتعاليم دينهم^(٤) ، وانهمكوا لذلك

(١) المخطوط ج ٤ ص ١٨٣

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ — ٦١ ، وشرح العيون ص ١٢٠

(٣) مقدمة الانتصار ص ٥٨

(٤) De Lacy O'Leary و Arabic thought and its place in history. ص ١٢٣

في إظهار الاتفاق الجوهرى بينها . فبدأ عمل المعتزلة الآخر المهم ؛ ألا وهو التوفيق بين الدين الإسلامى وبين الفلسفة اليونانية ... ذلك العمل الذى تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين ، كابن رشد والفارابى والكندى ، الذين قاموا بنصيبهم فيه وكانوا لا يقلون عنهم عناية به وتحمساً له .

ثانياً — أن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية ، ويهملون تدريجياً عقائدهم اللاهوتية ، ويزدادون انصرافاً إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون ، والجوهر والعرض ، والموجود والمعدوم ، والجزء الذى لا يتجزأ .

إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الفلسفة ، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها ، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً ويصبغون بها معظم أقوالهم . ولهذا قال شتير إن الاعتزال في تطوراته الأخيرة كان أكثره متأثراً بالفلسفة اليونانية^(١) ، وقال أولبرى إن الفلسفة اليونانية تركت أثراً كبيراً في التعاليم الدينية الإسلامية^(٢) . لذلك كان المعتزلة ينسبون إلى الفلسفة ويستحقون اسمها ويعتبرون أول الفلاسفة في الإسلام ، وكان فضلهم على الفلاسفة المسلمين المتأخرين عظيماً ، لأن المعتزلة هم أول من طرق باب الفلسفة وعنى بترجمة أسفارها وعرف الآخرين إليها ومهد لهم سبيلها .

(١) Nicholson ص ٣٦٩

(٢) O'Leary ص ١٢٣

الفصل الثالث العقائد العامة

يقوم الاعتزال على أصول خمسة عامة من اعتقدها جميعاً كانت معتزلياً ، ومن أنقص منها أو راد عليها ولو أصلاً واحداً لم يستحق اسم الاعتزال . وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها هي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١) . وكل من دان بالأصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزلة في الفروع لم يخرج بذلك عنهم^(٢) .

• أما الوعد والوعيد فقد قانوا فيه إن الله تعالى صادق في وعده ووعيده—وذلك يوم القيامة — لا مبدل لكلماته فلا يفر الكبائر إلا بعد التوبة^(٣) . فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلد في النار وكان عذابه فيها أخف من عذاب الكفار^(٤) . لذلك فإن المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة ، فتجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها ، وتمسكوا

(١) الانتصار ص ١٢٦ ، ومفالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ ، وصهوج الذهب ج ٦

ص ٢٠ ، ٢٣

ذكر ابن حزم الأصول الخمسة فقال هي : القول بخلق القرآن ، ونفي الرؤية السعيدة ، ونفي القدر ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين ، ونفي الصفات (ابن حزم ج ٢ ص ٨٩) . فإذا اختصرت هذه المسائل أصبحت ثلاثة فقط . فيكون ابن حزم قد أهمل أصليين اثنين وهما : الوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . لذلك يجب أن يهمل تقسيمه ويعتمد على تقسيم الحياط والأشعري والمسدودي .

(٢) صهوج الذهب ج ٦ ص ٢٣ ، وابن حزم ج ٢ ص ٨٩

(٣) صهوج الذهب ج ٦ ص ٢٢

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٥٢

بِالآيَاتِ الَّتِي تَنْفِيهَا^(١)، لَأَنَّ الشَّفَاعَةَ تَتَعَارَضُ مَعَ مَبْدِئِ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ ، فَلَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَشْفَعَ عِنْدَ اللَّهِ لِأَحَدٍ وَيَجْعَلَهُ يَنْجُو مِنَ الْعِقَابِ ، بَلْ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ يَوْمَئِذٍ مِنَ الثَّوَابِ بِقَدْرِ عَمَلِهَا الصَّالِحِ وَمِنَ الْعَذَابِ بِقَدْرِ عَمَلِهَا السَّيِّئِ .

وَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ فَإِنَّهُ عَلَى رَأْيِهِمْ وَاجِبٌ عَلَى سَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ كُلٍّ عَلَى قَدْرِ اسْتَطَاعَتِهِ بِالسَّيْفِ فَمَا دُونَهُ . فَإِنْ قَاوَمُوا بِالسَّيْفِ كَانَ ذَلِكَ كَالْجِهَادِ ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْجِهَادِ فِي الْحَرْبِ وَبَيْنَ مَقَاوِمَةِ الْكَافِرِينَ وَالْفَاسِقِينَ^(٢) . وَهَذَا الْمَبْدَأُ هُوَ الَّذِي جَعَلَهُمْ يَضْطَهُدُونَ مَخَالِفِيهِمْ وَيَقْسُونَ عَلَيْهِمْ لِعِقَادِهِمْ أَنَّهُمْ بِمُخَالَفَتِهِمْ قَدْ أَتَوْا

(١) ابن حزم ج ٤ ص ٥٣

وَرَدَتْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بَعْضُ آيَاتٍ تَتَبَتِ الشَّفَاعَةَ وَهِيَ الْآيَاتُ الَّتِي يَتَمَسَّكُ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ وَمِثْلُهَا :

- ١ — « وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ » . سورة سبأ آية ٢٢
- ٢ — « يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا » . سورة طه آية ١٠٨
- كذلك وَرَدَتْ آيَاتٌ تَنْفِي الشَّفَاعَةَ ، وَهِيَ الَّتِي يَسْتَعِدُّ بِهَا الْمُعْتَرِلَةُ فِي لِنْكَارِ الشَّفَاعَةِ وَمِنْهَا :
- ١ — « مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا حِلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ » . سورة البقرة آية ٢٥٥
- ٢ — « وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ » . سورة البقرة آية ٤٥

(٢) المغالات ج ١ ص ٢٧٨ ، وصروج الذهب ج ٦ ص ٢٣

« الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ » أَمْرٌ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْمُسْلِمُونَ جَمِيعًا . فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَضَرَ فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ عَلَى ذَلِكَ ، كَمَا يَتَضَحُّ مِنَ الْآيَاتِ التَّالِيَةِ :

- ١ — « يَا بَنِي آدَمَ اقْصُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ » . سورة لقمان آية ١٧
- ٢ — « وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » . سورة آل عمران آية ١٠٤
- ٣ — « وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَسْلَمُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَمَا تَلَوَا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقَى إِلَى أَمْرِ اللَّهِ » . سورة الحجرات آية ٩

وَقَدْ جَاءَتْ فِي الْحَدِيثِ أَقْوَالٌ قَرِيبَةٌ مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ مِنْهَا :

- ١ — « مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ » . (صحيح مسلم ج ٢ ص ٢٢ — ٢٥) .
- ٢ — « لِتَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لِيَسْلُطَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ شُرَارَكُمْ فَيَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يَسْتَعَابَ لَهُمْ » . (الجامع الصغير لابن حجر ج ٣ ص ٢٧٩) .
- ٣ — عَنْ عَلِيٍّ : « أَفْضَلُ الْجِهَادِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ » .

(تفسیر الکشاف للزمخشري ج ١ ص ١٣٤)

منكراً . فإن واصل بن عطاء حين تبين إلحاد بشار بن برد قال : « أما لهذا الملحد الأعمى المشنف المكتنى بأبي معاذ من يقتله ، أما والله لو لا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعث إليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ويقتله في جوف منزله ، وفي يوم حفله »^(١) ولم يسكت واصل عنه حتى نفاه من البصرة ، فذهب بشار إلى حران وبقى فيها إلى أن توفي واصل ، فعاد إلى البصرة^(٢) ، وفي ذلك يقول صفوان الأنصاري لبشار :

رجعت إلى الأمصار من بعد واصل وكنت شريداً في التهامم والنجد^(٣)
وقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبي العوجاء الذي كان يتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب نفس موقف واصل من بشار بن برد ، فإن صاحب الأغاني يروي أن عمرو بن عبيد قال له : « بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك ، فإن خرجت من مبصرنا وإلا قت فيك مقاماً آتى فيه على نفسك »^(٤) .

لم تتوسع المصادر الإسلامية في هذين الأصلين ؛ إما لأنه لا أهمية كبيرة لها في تاريخ الاعتزال ، أو لأن الأصل الأول متفرع من قولهم في المنزلة بين المنزلتين ، والثاني له مساس بالسياسة . ولذلك أكتفى من التعليق عليهما بهذا المقدار كما بصرف جهدنا ونوجه عنايتنا إلى الأصول الثلاثة الباقية التي كان لها أكبر الأثر وأعظم الأهمية في تكوين فرقة المعتزلة ، والتي تجمعت حولها أكثر تعاليم المعتزلة وأقوالهم وانصرفت إليها همهم وذابت فيها قرائنهم ، والتي من اثنين منها اتخذوا أحب أسمائهم إليهم وأعزها عليهم ألا وهو أهل العدل والتوحيد .

(٢) الأغاني ج ٣ ص ٢٤

(٤) الأغاني ج ٣ ص ٢٤

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٣١

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١

٥- (١) المنزلة بين المنزلتين

بدأ المعتزلة قولهم في المنزلة بين المنزلتين على شكل بسيط محدود ؛ فقد حكموا على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق ، فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن مرتبة الإيمان والكفر ، واعتبروه وسطاً بينهما . فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وحير من الكافر ، لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان ولا يهوى إلى حضيض الكفر . فكان قولهم هذا لا يخرج عن مسألة قضية أخلاقية ليس لها قدر كبير من الأهمية . وبما لا ريب فيه أن المعتزلة أخذوا فكرة المنزلة بين المنزلتين في أول الأمر عن مصادر إسلامية . فقد وردت في الذكر الحكيم آيات تشير إلى « الطريق الوسط » وتحذره ، منها قوله تبارك وتعالى ﴿

١- « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » (١).

٢- « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » (٢).

٣- « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً » (٣). وأوصت الأحاديث الشريفة بالتوسط من الأمور ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « خير الأمور أوسطها » (٤). وحدث الشعبي عن جابر بن عبد الله قال : كنا عند النبي صلوات الله عليه وسلامه فخط خطأ وخط خطين عن يمينه وخط خطين عن يساره ، ثم وضع يده في الخط الأوسط فقال هذا سبيل الله ، وتلا الآية : « وأن هذا صراط مستقيم فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (٥). فيكون الطريق الوسط هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده باتباعه في هذه الآية ، والذي ورد ذكره كثيراً

(١) سورة البقرة آية ١٢٢

(٢) سورة الإسراء آية ٣١

(٣) سورة الإسراء آية ١١٠

(٤) مسودج الذهب ج ٤ ص ١٧٢

(٥) سورة الأنعام آية ١٥٤ ، وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٥

في القرآن الكريم كما في قوله تعالى « إهدنا الصراط المستقيم »^(١). وذكر الجاحظ أن عبد الله بن مسعود قال في خطبته : « خير الأمور أوسطها »^(٢). وعن علي بن أبي طالب أنه قال : « كن في الدنيا وسطاً »^(٣)، وقال : « خير هذه الأمة النمط الأوسط يرجع إليهم العالي ويلحق بهم السالي »^(٤). وقد كان الحسن البصري يقول بالمنزلة بين المنزلتين يروون أن أعرابياً جاءه فقال : علمني ديناً وسطاً ، لا ذاهباً شطوطاً ، ولا هابطاً هبوطاً . فقال الحسن : « لئن قلت ذلك إن خير الأمور أوسطها »^(٥) وهذه الرواية الأخيرة على جانب عظيم من الخطورة ، لأنها تشير بوضوح إلى العلاقة بين الاعتزال وبين الحسن البصري ، وتدل على أن المعتزلة كانوا يوافقون الحسن في مسائل أخرى غير نفي القدر . فلا يبعد أن يكون المعتزلة أخذوا مبدأ المنزلة بين المنزلتين عن الحسن البصري وإن كان الحسن قد عارضهم في تطبيق هذا المبدأ على مرتكب الكبيرة.

كذلك لا شك في أن المعتزلة ، حين بدأوا يدرسون الفلسفة ، اطلعوا على أقوال لفلاسفة اليونان في المنزلة بين المنزلتين ، أو ما يدعونه «الوسط الذهبي» ، وقد كانت لأولئك الفلاسفة فيها جولات مشهورة وآراء سديدة ، وخصوصاً أرسطو الذي بنى عليها فلسفته الأخلاقية^(٦). تلك الفلسفة التي اقتبسها منه مسكويه وضمنها كتابه « تهذيب الأخلاق » ؛ وأفلاطون الذي أبان في إحدى محاوراته أن الشيء إذا لم يكن حسناً فليس من الضروري أن يكون قبيحاً ، وبالعكس . أي إن هناك منزلة أخرى بين منزلتي الحسن والقبيح ؛ كالروح التي تتوسط بين الله تعالى وبين الناس ، وتنقل بين العالم العلوي وبين العالم السفلي ؛ وكالحب الذي يحتل ما بين الحسن وبين

(١) سورة الفاتحة آية ٥ .

(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ١٧٧

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ١٧٧

(٤) العقد الفريد ج ١ ص ٢٥٠

(٥) البيان والتبيين ج ١ ص ١٧٧

(٦) The Basic Works of Aristotle : Ethica Nicomachea ٩٥٧ - ٩٦٤

القبیح ، ویتوسط بین الحکمة و بین الجهل ، ویأتی بین الخلود و بین الفناء . فالحب منزلة وسط ، یرتفع عن القبح والجهل والفناء ویصبو إلى الحسن ، ویطلب الحکمة ، ویطمع فی الخلود^(١) . . . !

فالمعتزلة حین وقفوا علی ما ذکرته المصادر الإسلامیة ، و حین دققوا فی ما ورد فی کتب الفلسفة الیونانیة ، ووقفوا بین القولین فأمکهم ذلك من التوسع فی فكرة المنزلة بین المنزلتين حتی جعلوا منها مبدأ عقلياً أخلاقياً ، وخطه فلسفیة مثلی ، هی خطة الاعتدال فی الأمور ، و التوسط بین المتطرفین ، و التوفیق بین المتناقضین . وقد آمنوا بصحة هذه الخطة و ساروا فی حیاتهم علی هدیها ، فترکت فی تعالیمهم أثراً عظيماً .

و يتجلی ذلك الأثر فی محاولتهم التوفیق بین الدین و بین الفلسفة . فقد ذكرت أن المعتزلة و سائر الفلاسفة المسلمین كانوا یعتقدون أن الدین و الفلسفة متفقان اتفاقاً جوهرياً ، و كانوا لذلك یجربون أن یظهروا ما بینهما من اتفاق و یبرهنوا علی صحته . یبد أن من المعتزلة من لم یؤمنوا بالاتفاق بین الدین و بین الفلسفة ، بل رأوا أنهما متناقضان ، ومع ذلك فإنهم حاولوا أن یقربوا بینهما كما كان یفعل إخوانهم ، ولكن لا علی اعتبار أنهما شیء واحد ، وإنما لأنهم شعروا بضرورة التوفیق بینهما مدفوعین بعقیدتهم فی المنزلة بین المنزلتين ، فكانوا أكثر وعياً من الفريق الأول و أبعد نظراً .

وقد لا یخلو من الفائدة أن أضرب مثلاً فی ذلك لتتعرف طریقتهم فی التفكير و نقف علی أسالیبهم فی التوفیق . وجد المعتزلة أن الدین یقول إن الصالح یحدث و قد أحدثه الله تعالى من لا شیء ، و وجدوا الفلسفة تقول إن العالم قديم لم یزل و إنه لا یمکن إحداث شیء من لا شیء ، فوقفوا أمام هذين القولین المتناقضین حائرين ، ولكن بعض أشیاءهم جربوا أن یوقفوا بینهما ، وكانت لكل منهم طریقته الخاصة . دونکم طریقתי أو ثلاثاً منها :

١ — طريقة الصوف :

قال أبو الهذيل : إن حركات أهل الخلد ينقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدرّون على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم ؛ وفي ذلك السكون تجتمع اللذات لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلّون إلى الأبد خامدين ما كنين كالجماد متلذذين ومتألمين^(١).

والسبب الذي حمل أبا الهذيل على هذا القول ، كما يرى ذلك ما كدونا له أيضاً^(٢) ، هو رغبته في التوفيق بين القولين السالفين في خلق العالم . فكأنه أراد أن يقول إن الخلق هو التغير ، وذلك يكون بإدخال الحركة على الجسم المخلوق . فالعالم قبل أن يخلق ، كان في حال هدوء وسكون ؛ ثم خلقه الله بأن جملة متحركاً ، وسيفنيه تعالى بإعادته إلى ما كان عليه من الهدوء والسكون ، وكذلك يبقى إلى الأبد . وإذا فالعالم قديم — كما تقول الفلسفة — وما الخلق الذي يتحدث عنه الدين إلا جعل العالم متحركاً ، وما الفناء سوى وقف تلك الحركة . ولما كان القرآن يقول إن أهل الجنة وأهل النار مخلدون هؤلاء في النعيم وأولئك في الجحيم ، ولما كان أبو الهذيل مضطراً إلى أن يحكم بوقف حركات أهل الخلد حتى يتم حَبْك نظريته ، وكان لا يستطيع أن يخالف النص الصريح الوارد في الكتاب المبين ، فإنه قرر أن أهل الخلد رغم انقطاع حركاتهم يبقون متنعمين ومتألمين أبداً ، فتمّ له ما أراد دون أن يعتمد عن منطوق الكتاب كثيراً .

٢ — طريقة معمر بن عباد :

قال معمر إن فناء الشيء يقوم بغيره . فإذا أراد الله تعالى أن يفنى العالم أفناه بخلق شيء غيره يحلّ فيه فناؤه . فإذا أراد أن يفنى ذلك الشيء الذي حلّ فيه العالم

(١) الانتصار من ١٠ — ١٢ ، وابن حزمج ٤ من ١٤٦ ، والمثل والحل ج ١ من ٥٨

(٢) Mac Donald. من ١٣٨

أفناء مخلوق شيء آخر يحلّ فيه فناؤه وهكذا . أما أن يفنى الله العالم كله بالمرّة ويبقى وحده فذلك محال^(١) . وهذا القول محاولة مكشوفة للتوفيق بين قول الدين في فناء العالم وبين قول الفلاسفة الطبيعيين في استحالة انعدام المادة . فإن معيّراً أثبت الله تعالى القدرة على إفناء العالم فلزم جانب الدين ، ولكنه قال إن العالم يفنى في عالم آخر يخلقه الله تعالى فأحال بذلك الفناء القطعي وأرضى الفلسفة .

٣ — طريقة الشحام والخياط :

كان المعتزلة قبل الشحام يبحثون في المعدم ويرون أنه لا يصح أن يكون شيئاً أو ذاتاً أو جوهرًا أو عرضاً . ثم قام الشحام فقال إن المعدم في حال عدمه شيء وذات وعين وجوهر ، وإنه في حال عدمه يحتمل الأعراض . فالجوهر كان في حال عدمه جوهرًا ، وكان العرض عرضاً ، والبياض بياضاً ، والسواد سواداً . وامتنع أن يسمى المعدم جسمًا لأن الجسم مركّب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق^(٢) . وقد تابع الشحام في هذا القول بعض المعتزلة ولا سيما الخياط الذي غالى فيه حتى أثبت للمعدم صفة الجسميّة ، وحتى قال إن كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت في حال العدم أيضاً^(٣) ، ما عدا الحركة لأن الخياط كان ممن يذهبون إلى أن الجسم حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً^(٤) . هذا إذا كان المعدم ممكن الوجود ، أما المستحيلات فليست معدومات ولا أشياء ثابتة^(٥) .

وإذا فلا فرق بين الموجود وبين المعدم إلا في صفة الوجود ، إذا حدث كان موجوداً ، وإذا زالت صار معدوماً ، والقائلون بهذه النظرية يعللون قولهم بالطريقة الآتية : الصفات الذاتية للجواهر والأعراض لها لذواتها ، ولا علاقة لها

(١) الانتصار ص ١٩ ، وأصول الدين ص ٨٧

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، ونهاية الإقدام ص ١٥١

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٦٤ (٥) نهاية الإقدام ص ١٥٥

بفعل الفاعل وقدرة القادر . والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من جهة الوجود إذا كان في ذاته ممكن الوجود . والفاعل القادر لا يعطى الشيء إلا الوجود ، ولا عمل له سوى ترجيح جانب الوجود على جانب العدم . فما هو الشيء لذاته قد سبق الوجود وهو جوهرية وعرضية ، وما هو له قدرة القادر هو وجوده وحصوله ، وما هو تابع لوجوده هو تميزه وقبوله للعرض . ثم إن الفاعل إذا أراد إيجاد جوهر فلا بد أن يتميز الجوهر بحقيقته من العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد ، وإلا فالجوهر والعرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما من الثاني بأمر ما وحقيقة ما ، وإذا لم يكن ذلك الأمر والحقيقة شيئاً ثابتاً ، لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرض ، وإلى الحركة دون السكون ، والبياض دون السواد . فالتخصيص بالوجود لا يتصور إلا إذا كان المخصص معيناً مميزاً عند الموجد حتى لا يقع جوهر بدل عرض ، ولا حركة بدل سكون ، وإلا كان حصول الكائنات اتفاقاً وبختاً^(١) . ومن رأى الشهرستاني أن المعتزلة تأثروا في هذا القول بأرسطو ؛ فقد كان العلم الأول يقول إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة ، وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك إلا في مادة . فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدماً زامياً . والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زامياً ليس قبلها عدم . فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شيء ، وعرفوا الشيء بأنه الممكن الوجود^(٢) .

ويؤخذ من كل هذا أن الشحام والخياط أرادا أن يفهمانا أن العالم في العدم كانت له جميع صفات العالم الموجود ، وأن قدرة الله تعالى ليست لها سوى حالة واحدة وهي الإيجاد والإحداث . فحين خلق الله هذا العالم لم يفعل شيئاً سوى أن أخرجه من العدم إلى الوجود ، وإذا قصد تعالى أن يفنيه لن يفعل شيئاً سوى أن يرده إلى العدم . وإذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلي كما تقول الفلسفة ، والله تعالى قد خلق العالم

(١) نهاية الإقدام ص ١٥٥ — ١٥٦ (٢) نهاية الإقدام ص ٣٣

كما يقول الدين ، ولكن الخلق ليس سوى الابداع لا إخراج شيء من لا شيء .
ولهذا اتهم البغدادي المعتزلة القائلين إن المعدوم شيء . بأنهم كانوا يضمنون قدم العالم
ولما لم يجسروا على إظهاره قالوا بما يؤدي إليه ^(١) .

ليست أهمية هذا المثل آتية من حيث نوع المسألة التي راموا التوفيق فيها بقدر
ما هي مستمدة من دلالاته القوية على الطرق التي كانوا يتبعونها في التوفيق بين الدين
وبين الفلسفة . والرأي السائد أن هذه المحاولات وأمثالها هي من أهم الأعمال الفكرية
التي قام بها المعتزلة وخلفوها للتأخيرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها .
وكثيراً ما دار في خاطري وفي خلدي أن المعتزلة بالتزامهم مبدأ المنزلة بين
المنزلتين ، ومحاولتهم أن يوفقوا بين الفلسفة وبين الدين ، ونزوعهم إلى التقريب بين
كل متناقضين يعترضانهم والخروج منهما بنتيجة أعلى منهما تسمى وسطاً بينهما ،
قد وضعوا بذور فلسفة هيجل — Hegel — الديالكتيكية . فلئن صحَّ هذا فإن فيه
ما يكفيهم فخراً .

(ب) التوحيد

شغل المعتزلة أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله سبحانه وتعالى ، ولذلك جاءت
ردودهم ، كما مرّ بنا ، على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلهاً أو آلهة أخرى كالمجوسية
بفرقها المتعددة والدهرية . ويظهر أن المعتزلة كانوا واعين على ما يقومون به في هذا
السبيل ، متحمسين له فخورين به . ولهذا قال الخياط إن المعتزلة هم وخدمه المعنيون
بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وإن الكلام في التوحيد كله لم دون
سوامهم ^(٢) . وقال في معرض الفخر : وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جلّ
ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب وردّ

(١) أصول الدين ص ٧١

(٢) الانتصار ص ١٣ ، ١٤

على أصناف الملحدین سوام . . ؟^(١) هذا على حين كان غیرهم من الناس مشغولين بالدنيا ينغمسون في لذاتها ويجمعون حطامها . . !^(٢) ويرون عن النظام أنه ، حين حضرته الوفاة ، قال : « اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء ، اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت »^(٣) .

ولما كان المعتزلة يعتقدون وحدانية الله عز وجل ، ويرون أنه واحد « ليس كمثل شيء »^(٤) ، وأنه تعالى قديم ومادونه محدث^(٥) ، وأن القدم أخص وصف لذاته الكريمة^(٦) فإنهم انبروا يحاربون كل مذهب ويفندون كل قول يرون بعقولهم أنه يتعارض مع مبدأ الوحدانية ، فيجعل الله شريكاً في الأزلية ، ويشبه الله بخلقه أو يشبه خلقه به . وبعبارة أخرى إنهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات . وقد يطول بنا الشرح إذا كنا نريد أن نبحث في جميع مسائل التوحيد التي تناولها المعتزلة بالتحقيق والتدقيق ، وعليه فسأقتصر الكلام على أربع منها :

١ - نفى الصفات :

وردت في القرآن الكريم أوصاف كثيرة لله تعالى كالقديم والعليم ، والقاهر والقادر ، والقوى والعادل وغيرها . وكل اسم من أسماء الله الحسنى^(٧) يدل على إحدى

(١) الانتصار ص ١٧

(٢) الانتصار ص ٤١ - ٤٢

(٣) الانتصار ص ٥ ، والطبري ج ١٠ ص ٢٨٦

(٤) نهاية الإقدام ص ٢٠١ ، والملل والتعل ج ١ ص ٥١

(٥) ورد ذكر الأسماء الحسنى في :

١ - القرآن الكريم : « وفي الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه » .

سورة الأعراف آية ١٧٩

٢ - الحديث الشريف : حدث أبو هريرة عن النبي أنه قال : « إن لله تسعة وتسعين اسماً

من أحصاها دخل الجنة » . (صحيح البخاري ج ٨ ص ١٥٩)

هذه الصفات . ويبدو أن السلف كانوا يعتقدون أن أسماء الله أزلية وأن صفاته تعالى أزلية ، فقد كان الإمام ابن حنبل يقول إنها غير مخلوقة^(١) غير أن ابن حزم يخطئ من يطلق على الله لفظ الصفات ، لأنه تعالى لم ينص على ذلك في كلامه المنزّل ، ولا جاء شيء منه في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا في كلام أحد الصحابة أو خيار التابعين ؛ كما أن ابن حزم يقاوم الفكرة القائلة بأن أسماء الله كالقوى والعليم والسميع والبصير هي أسماء مشتقة من صفات ذاته . فالكلام في الصفات عنده بدعة منكّرة ، اخترعه المعتزلة والرافضة ، واتبعهم قوم من أهل الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح . ويعتمد في قوله هذا على بعض آيات الكتاب المبين كالآية : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » ، وكقوله تعالى : « إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان »^(٢).

وما دام السلف لم يقولوا في الصفات شيئاً فكيف نشأت هذه المسألة ، ولماذا كثرت فيها الخلاف والجدال . . ؟ كان أول من تكلم في الصفات في الإسلام الجعد ابن درهم فإنه نفاها وقال بخلق القرآن^(٣) ، وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان مقالته في نفي الصفات^(٤) فانتشرت في خراسان^(٥) . ويرى المقرئ أن الجهم كان أول من قال بنفي الصفات في الإسلام في بلاد المشرق ، وأنه ظهر بعد عصر الخلفاء الراشدين قبل نهاية المائة الأولى من الهجرة ، فكثرت أتباعه على أقواله التي تؤدي إلى التعطيل^(٦) . وقد أنكر المسلمون هذا القول ونظروا إليه كبدعة ، فضللوا الجهمية وحذروا الناس منهم وضموا من جالسهم أو كتب في الرد عليهم^(٧) . ومن أدلة ذلك أنهم كانوا يذمون الخليفة مروان بن محمد بنسبته إلى الجعد وإلى التعطيل^(٨).

(١) الإبانة ص ٣٤

(٢) ابن حزم ج ٢ ص ٩٥ — ٩٦

(٣) ابن الأثير ج ٥ ص ١٠٤

(٤) سرح الصيون ص ١٥٩

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ — ٩١

(٦) المخطوط ج ٤ ص ١٨٤

(٧) المخطوط ج ٤ ص ١٨٢ — ١٨٣

(٨) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١ — ١٧٤

ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن الجهمية قولها في نفي الصفات ، فكان واصل بن عطاء ينفىها أصلاً لأنها تؤدي إلى الشرك . ولذلك كان يقول إن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين^(١) .

ويرى الشهرستاني أن القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج ؛ فهو قد شرع فيه على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . أما المعتزلة الذين خلفوه فقد أخذوا يطالعون كتب الفلاسفة فتوسعوا في هذه المسألة^(٢) ، وتوصلوا إلى نتائج وحلول أخرى . فإنهم اقتبسوا عن الفلاسفة اليونان قولهم في الصفات ، وكان أولئك الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد من كل وجه^(٣) ، فنفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات ، وقالوا إنه تعالى عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته^(٤) . وكان أحدهم أفلوطين ، وهو الذي تأثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان ، يتحدث عن تعالية الله ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات لأننا بذلك نشبهه تعالى بالأفراد ؛ فلا نقول إن الله علم لأنه هو العلم . ولا نصفه بالجمال أو الخير لأنه هو الجمال والخير ومصدر كل شيء جميل وخير ، وليس يحتاج تعالى إلى بصر لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس^(٥) . ويرى الغزالي والشهرستاني أن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على هذا القول^(٦) . فالمعتزلة الذين جاءوا بعد واصل بن عطاء أخذوا بتأثير الفلسفة اليونانية يفسرون قوله ويؤيدونه بالبراهين العقلية فقالوا إن الله عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٣

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٣ (٣) نهاية الإقدام ص ٩٠ — ٩١

(٤) المنقذ من الضلال ص ٣٤ ونهاية الإقدام ص ١٠٠

(٥) A. Weber, History of Philosophy ص ١٦٨ — ١٦٩

(٦) المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ونهاية الإقدام ص ٩١ ، ٢٠٠

في الإلهية^(١). وقد حاول الخياط أن يثبت لماذا ذهب المعتزلة إلى أن الله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاته ، فقال : إنه لو كان عالماً بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً . ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد . ولا يمكن أيضاً أن يكون عالماً محدثاً لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه أو في غيره أولاً في محل . فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث ، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث وهذا محال . وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالماً بما حله منه دونه ، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، وكما أن من حله الحركة فهو المتحرك بها دون غيره . ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل ، فلا يبقى إلا حال واحد وهو أن الله عالم بذاته^(٢). وأورد الشهرستاني طريقة أخرى كان المعتزلة يعتمدون عليها في إثبات مذهبهم قال : إن المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة ، ولكنهم ينكرون إثبات صفات هي ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى . فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين الذات ، فإن كانت عين الذات فذاك مذهب المعتزلة وبطل قول أهل السنة هي وراء الذات ، وأما إن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة . وليس من مذهب السلف أنها حادثة ، فيبقى أنها قديمة . فإن كانت كذلك فقد شاركت الذات في القدم ، فأصبحت آلهة أخرى ، لأن القدم أخص وصف القديم والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم^(٣). هذا وقد كان المعتزلة يرون أن الصفات لو قامت بالذات لزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشيء محتاج إليه حتى لولاه لما تحقق له وجوده^(٤) ، وعندها يصبح الله تعالى محسلاً للأعراض ويلزم التركيب والتجسيم والانقسام^(٥) ، ويكون المركب مفتقراً إلى أجزائه وأجزاؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس بواجب في نفسه^(٦).

(٢) الانتصار ص ١١١ — ١١٢

(٤) نهاية الإقدام ص ١٩٩ — ٢٠٠

(٦) بحية الميراد ص ٥٦

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥١

(٣) نهاية الإقدام ص ١٩٩

(٥) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٩

كان أكثر المعتزلة يقولون إن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على ذاته وهكذا في سائر الصفات ، ما عدا العَلَف فإنه كَوْن لنفسه رأياً خاصاً نهج فيه أيضاً مناهج الفلاسفة .

فقد قال إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، حي بالحياة وحياته ذاته^(١) . ومعنى هذا أن علم الله هو الله وقدرته هي هو^(٢) . فيكون الفرق بين القولين أن الذين قالوا إن الله عالم بذاته لا يعلم قد نفوا الصفة عنه تعالى ، بينما أوجد أبو الهذيل صفة هي بعينها ذات . ومن رأى الشهرستاني أن قول أبي الهذيل يشبه أقانيم النصارى ويشبه أيضاً قول الفلاسفة الذين يعتقدون أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاتها بل هي نفسها ذاته^(٣) .

وقد أنكر عباد بن سليمان على أبي الهذيل قوله هذا في الصفات^(٤) ، وردّ عليه البغدادي فقال : إذا كان علم الله هو الله وقدرته هي هو ، كان الله علماً وقدرته ، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون علماً قادراً ؛ لأن العلم لا يكون علماً والقدرة لا تكون قادرة . ثم يلزم أن يكون علم الله هو قدرته وبالعكس ، وعندها يكون العلوم لله تعالى مقدوراً له أيضاً^(٥) . وقد حدّد الأشعري موقف أبي الهذيل من مثل هذا الاعتراض فقال :

لو قيل له إنك تقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، فهل يكون علم الله هو قدرته .. ؟ لأجاب : خطأ أن يقال العلم هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة^(٦) . ودافع الخياط عن أبي الهذيل فقال : إنه لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة ، وفسد أن يكون علماً بعلم قديم ، وفسد أن يكون علماً بعلم محدث ، بقي أنه عالم بنفسه^(٧) . لا سيما وأن أبا الهذيل كان يرى لقوله نظائر عند أهل التوحيد ، ذلك أنهم كانوا في تأويل الآية « إنما نطمعكم لوجه الله » يذهبون إلى أن وجه الله هو الله .

(١) نهاية الإقدام ص ١٨٠ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

(٢) الانتصار ص ٧٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٨ ، وتاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦ .

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ . (٤) المقالات ج ١ ص ١٦٦ .

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٠٨ ، وأصول الدين ص ٩١ .

(٦) المقالات ج ١ ص ١٧٧ . (٧) الانتصار ص ٧٥ .

لأنه فسد أن يكون لله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه ، فلم يبق إلا أن يكون وجهه تعالى كما يقال : « هذا وجه الأمر » ، و « هذا وجه الرأي » ، أى هذا الأمر نفسه ، وهذا الرأي نفسه . فعلى هذا القياس يقول أبو الهذيل إن علم الله هو الله ، وهذا لا معنى أن يكون الله علماً كما أن القول السابق لا معنى أن يكون الله وجهاً^(١) .

وكان الفلاسفة اليونان يرون أن الصفات سلوبٌ ؛ فالقديم معناه نفي الأولية ، والغنى معناه نفي الحاجة^(٢) ، وكذلك كان يقول يحيى الدمشقي^(٣) ، والأرجح أن يكون يحيى قد أخذ هذا القول عن الأفلاطونية الجديدة . وخلاصة ذلك أننا نطلق الصفات على الله بقصد نفي النقص عنه تعالى ونفي الضد ليس غير . فإذا قلنا إنه تعالى عالم فالمعنى نفي الجهل عنه ، أى إما نعرف ما ليس عليه الله فقط ولا نستطيع أن نعرف ما هو عليه حقيقة . وقد أخذ المعتزلة عن الفلاسفة أيضاً قولهم هذا فى الصفات السلبية و دمجوه بأقوالهم التى شرحناها . فكان أبو الهذيل يقول : إذا قلت إن الله عالم أثبت لله علماً هو الله ونفيت عنه الجهل ، وإذا قلت إن الله قادر أثبت لله قدرة هى الله ونفيت عنه العجز ، وإذا قلت إن الله حى أثبت لله حياة هى الله ونفيت عنه الموت ، وهكذا فى سائر الصفات^(٤) . أما الفريق الآخر من المعتزلة الذين كانوا ينفون الصفات ويثبتون الله علماً بالذات ، وعلى رأسهم النظام ، فقد كانوا يقولون : معنى القول إن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى حى إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا فى سائر الصفات^(٥) . وكان النظام وحده يقول إن صفات الله اختلفت لا لاختلافٍ فى ذاته وإنما لاختلاف ما ينفى عنه من المتضادات كالجهل والعجز والموت ، أما ذاته تعالى فواحدة لا اختلاف فيها^(٦) .

(٢) نهاية الإندام ص ٤٦

(١) الانتصار ص ٧٦

(٣) Nicene Fathers ج ٩ قسم ٢ ، ص ١٢

(٥) المقالات ج ١ ص ١٦٦ — ١٦٧

(٤) المقالات ج ١ ص ١٦٥

(٦) المقالات ج ١ ص ١٦٧

ويظهر لنا مما تقدم مبلغ تطور عقيدة المعتزلة في الصفات الأزلية ، ومقدار تأثرهم بالفلسفة اليونانية . وواضح أن الغاية التي كانوا يرمون إليها من وراء تلك المحاولات الدفاع عن وحدانية الله تعالى وإثبات ذاته واحدة لا تركيب فيها ولا انقسام لها . وقد قال بعضهم إن ذات الله واحدة ، وإذا كانت صفاته مختلفة فذلك ليس لاختلاف في الذات بل لاختلاف المعلوم والمقدور^(١) . ولقد تشعبت أقوال المعتزلة في الصفات وتباينت وجهات نظرهم ، وكان بعضهم يتهرب من استعمال لفظ الصفات كمعمر بن عباد السلمي الذي استعمل بدلها كلمة المعاني ، وأبي هاشم الجبائي الذي دعاها أحوالا . واختصر القاضي عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار (٤١٤ هـ) أحد المعتزلة المتأخرين الصفات وردها إلى ثلاث فقط وهي العلم والقدرة والإدراك^(٢) ، وأهمل الصفات الأخرى . وأظن أن معاني معمر وأحوال أبي هاشم تقتضي شيئاً من العناية والشرح لأنها تطلعنا على طريقة الرجلين في التفكير ، وتكشف لنا عن مدى نجاحهما في حل تلك المسألة العامة الهامة .

قال معمر : كل عَرَضٍ قام بمحل فإنه يقوم به لمعني أوجب القيام به ؛ فالحركة مثلاً خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها ، وكذلك المثل يماثل المثل والضد يضاد الضد كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعاني^(٣) . وكان معمر يرى أن كل نوع من الأعراض في كل جسم لا يتناهى أبداً في العدد . فإذا تحرك جسم بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحل لمعني سواها ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحل لمعني سواء وهكذا إلى ما لا نهاية^(٤) . وقد شرح لنا الخياط رأي معمر هذا بطريقة واضحة فقال : لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حَلَّه دون صاحبه من أجله تحرك ، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه . فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٩

(١) المقالات ج ١ ص ١٦٧

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٣٧ — ١٣٨

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٣

من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه ، وإلا لم يكن حلولا في أحدهما أولى من حلولا في الآخر . وكذلك إن سئل عن ذلك المعنى لِمَ كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه ؟ قال : لمعنى آخر : وكذلك أيضاً إن سئل عن ذلك المعنى الآخر كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله^(١) . وضرب ابن حزم مثلاً قريباً من هذا فقال : إذا وجدنا جسماً ما كنّا علمنا أن ذلك المعنى فيه فارق كل ما عداه في العالم ؛ فإذا تحرك كان ذلك المعنى حدث في الجسم المتحرك به خالف الساكن ، فإذا تحرك بسرعة أكثر من سرعة الحركة التي بدأ بها علمنا أن ذلك المعنى خاص حدث في الجسم السريع الحركة به خالف بطيء الحركة ، فإذا سكن هذا الجسم علمنا أن ذلك المعنى حدث في الجسم الساكن به خالف المتحرك ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وكل معنى من هذه المعاني يختلف عن غيره^(٢) . ولنضرب مثلاً ثالثاً : إذا نظرنا إلى طاولة فوجدناها حمراء اللون كان ذلك المعنى خاص ، فإذا كانت سوداء كان ذلك المعنى خاص ، وكذلك إذا كانت كبيرة أو صغيرة ، يابسة أو لينة ، حديدية أو خشبية كان كل ذلك لمعانٍ خاصة حلت بها . ويؤخذ من هذا أن الأساس في الطاولة هو ذاتها لا ما يتعلق بها من الصفات ؛ فالطاولتان لا تختلفان عن بعضهما بالذات ، لأن ذاتهما واحدة ، بل تختلفان فيما يتعلق بهما من الصفات كالحركة والسكون واللون والحجم وغير ذلك ، وهي أمور عرضية لا أهمية لها . وقد فضل معمر أن يدعوها معاني بدل الصفات لأنه ظن أن في هذا ما يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها . ولذلك دعى هو وأتباعه « أصحاب المعاني »^(٣) . وعلى هذا الأساس بنى معمر قوله في صفات الباري عز وجل ، فقال إن الله عالم بعلم وإن علمه كان لمعنى ، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية ، وكذلك في سائر الصفات^(٤) ؛ أى إنه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة ، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معاني ثانوية لا أهمية لها ،

(١) الانتصار ص ٥٥

(٢) ابن حزم ج ٥ ص ٢٩

(٣) اللؤلؤ والنحل ج ١ ص ٧٣

(٤) المقالات ج ١ ص ١٦٨

فكان بذلك مشتركا في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات أصلاً وقالوا إن الله عالم قادر بالذات ، ومع أبي الهذيل الذي أثبت الصفات ولكنه قال إنها هي الذات فلم يجعل لها استقلالاً ذاتياً ولا كيانياً منفصلاً ؛ بيد أن معمرأ وإن اتفق معهم في الغاية فقد خالفهم في الطريقة لإثبات تلك الغاية والوصول إليها ، فاهتدى إلى المعاني . وغير عسير علينا أن ندرك أن طريقتهم هذه ليست سوى محاولة لفظية ، وأن المشكلة الأساسية كانت في نظر المعتزلة جميعهم واحدة ؛ وهي إثبات الذات الإلهية واحدة أزلية . وكما تهرب معمر من الصفات وأسمائها معاني ، كذلك تخلص أبو هاشم منها ودعاها أحوالا ؛ فقال : إذا قلنا إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هي العلم وهي وراء كونه ذاتاً ، وإذا قلنا إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة وهي وراء كونه ذاتاً ، وهكذا في سائر الصفات^(١) . وتأتي فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها^(٢) . وقال إن للعالم في كل معلوم حالاً غير الأحوال التي لأجلها كان عالماً بالمعلومات الأخرى ، وكذلك له في كل مقدور حال مخصوص . وعليه فأحوال الباري عز وجل في معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها لأن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها^(٣) . ونحن لا نقدر أن نعرف هذه الأحوال على انفراد ، فهي على حياها لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا محدثة ، ولكننا نستطيع أن نجدها مع الذات ونعرفها بعلاقتها بالذات فقط . فقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياها ؛ كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر^(٤) . ذلك بأن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء ، فإذا قال إن الأحوال موجودة أو معدومة أثبتنا أشياء وذواتاً . ويذهب البغدادي إلى أنه لم يقل إنها معلومة بانفرادها لأنه لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضاً ؛ لأن من رآه أنه لا تعلم إلا الأشياء والذوات ، ولا قال إنها متغايرة

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ (٢) نهاية الإقدام ص ١٨٠ ، ١٩٨

(٣) أصول الدين ص ٩٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٨٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٨٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٥ ، ونهاية الإقدام ص ١٣٧

لأن التباير لا يقع إلا على الأشياء والذوات^(١). وأخيراً لم يقل أبو هاشم إن الأحوال قديمة أو محدثة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية في القدم ، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلاً للحوادث .

الأحوال وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات وتتميز من غيرها من الذوات ؛ ذلك بأن العقل البشري يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء لذاته مطلقاً وبين معرفته على حال خاصة . فليس من يعرف ذات الله تعالى يقدر أن يعرف كونه عالماً أو قادراً^(٢) . ثم إن الأشياء لا تميز بذواتها بل بأحوالها ؛ فالجواهر مثلاً لها صفات عموم هي التحيز ، ولها صفات خصوص يتميز بها جوهر من جوهر ، فصفات الخصوص هذه هي الأحوال^(٣) . والعقل يقضى ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والمرضية ، ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية ، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق^(٤) ، وهما حالان مختلفان يدركان بالعقل . وإذا تمايز المعلومات في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال . وقد يعلم الشيء ضرورة من وجه ويعلم نظراً من وجه ؛ فنحن نعلم كون المتحرك متحركاً بالضرورة ، ولكننا بالنظر نعلم أن المتحرك يتحرك بحركة ، ولو كانت المعنيان واحداً لما علم أحدهما بالضرورة والآخر بالنظر ، ولما سبق أحدهما إلى العقل وتأخر الآخر^(٥) .

بعد هذا لا يصعب علينا أن نصدر حكماً على أحوال أبي هاشم . إن غايته كانت كفاية معترّ وسائر المعتزلة أن يثبت الذات الإلهية واحدة قديمة لا شريك لها ولا انقسام فيها . ولذلك فإنه رفض أن يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالأحوال وقال إن الصفات على حياها ليست أشياء وذواتاً ، وأنها لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، وإنها لا توجد ولا تعلم إلا إذا تعلقت بالذات ، ظاناً أنه بذلك

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥

(٤) نهاية الإقدام ص ١٣٣

(١) الفرق بين الفرق ص ١٨٢

(٣) نهاية الإقدام ص ١٣٩

(٥) نهاية الإقدام ص ١٣٦

يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها ، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمغنى معمر ، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر . ومن رأى الشهرستاني أن مثبتى لأحوال أصابوا من حيث قالوا إنها وجوه واعتبارات عقلية ، وأخطأوا في اعتبارها لا موجودة ولا معدومة ، وكان ينبغي أن يقولوا إنها موجودة متصورة في الأذهان^(١) وقبل أن أختم هذه اللوحة في الصفات الأزلية يجدر بي أن أذكر أن المعتزلة وإن نفى بعضهم الصفات وقال إن الله عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته . وإن أثبتها لبعض الآخر ولكنه اعتبر أنها هي الذات فقال إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته^(٢) ، إلا أنهم شذوا عن هاتين القاعدتين في بعض الصفات الأخرى ولا سيما الإرادة والكلام والسمع والبصر . فلم يقولوا إن الله يريد بذاته ، متكلم بذاته ، سميع بذاته بصير بذاته ؛ ولا قالوا إنه تعالى يريد إرادة وإرادته ذاته ، متكلم بكلام وكلامه ذاته ، سميع بسمع وسمعه ذاته ، بصير بصير وبصره ذاته .

قال أكثر المعتزلة ، ولا سيما البصريين منهم ، في إرادة الله تعالى إنها ليست قديمة بل محدثة لا في محل ، بها يخص الله الأشياء بالوجود دون العدم^(٣) . ويروى شهرستاني أن الضرورة العقلية هي التي ألجأتهم إلى هذا القول . فإنه لا وجه لإنكار الإرادة لأن إنكارها يوجب أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبايع . ولا وجه لإثبات كونه تعالى مريداً بذاته لأن الصفات ذاتية يجب تعيينها ، فهي عامة التعلق ، وحينئذ يجب تعلق كونه مريداً للفواحش

(١) نهاية الإقدام ص ١٤٨ — ١٤٩

(٢) كان بعض المعتزلة ينفون الحياة عن الله تعالى ، لانهم يرون أنه لا يصح وجود الحياة إلا في شيء مخصوص ، فإذا قلنا إنه تعالى حي جعلنا له بنية مخصوصة وهذا محال . (أصول الدين ص ١٠٥) وكان بعض المعتزلة البغداديين وفيهم الإسكافي يقولون معنى قولنا الله هو أنه قادر . وعارضهم بصريون في ذلك . (المقالات ج ١ ص ١٧٦ — ١٧٧)

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، وأصول الدين ص ١٠٣ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٨

والقبائح وذلك باطل . ولا وجه لإثبات إرادة قديمة لأنه يؤدي إلى إثبات إلهين قديمين ؛ لأن الاشتراك في القدم يؤدي إلى الاشتراك في الإلهية . ثم إن القديم لا اختصاص له بشيء ، فلو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بكل مراد من أفعال نفسه وأفعال عباده . ولما كان من أفعال العباد أن يريد زيد حركة ويريد عمرو سكوناً ، وجب أن يكون القديم مريداً لإرادتهما ، وما هو مراد يجب وقوعه ، فيؤدي ذلك إلى اجتماع الضدين في حالة واحدة . يضاف إلى هذا أن المعتزلة يرون أن مراد الخير خير ، ومريد الشر شرير ، ومريد العدل عادل ، ومريد الظلم ظالم ؛ فلو كانت الإرادة أزلية ، وكانت متعلقة بالكائنات كلها ، لكان الله موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حقه سبحانه وتعالى . فلا يبقى والحالة هذه إلا أن تكون الإرادة حادثة . ولكن لا وجه لإثبات الإرادة الحادثة قائمة بذات الباري تعالى لأن ذاته ليست محلاً للحوادث ، ولا وجه لإثبات كونها في ذات أخرى لأنها تكون منسوبة إلى تلك الذات دون الله ، فيتمين أن الإرادة حادثة لا في محل^(١) . ويؤخذ من هذا أن الله تعالى إذا أراد فعل شيء خلق إرادة لا في محل بها يأتي ذلك الشيء ، وهذه الإرادة المخلوقة تتقدم على المفعول بلحظة واحدة^(٢) . غير أن من المعتزلة من نفى الإرادة عن الله أصلاً ، ولا سيما النظام والكعبي اللذين قالوا إن الله غير مريد على الحقيقة ، وإنه لا يوصف بها إلا مجازاً . فإذا قلنا إنه تعالى مريد فعناء أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره له ، وإذا قلنا إنه مريد لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه ، وإذا قلنا إنه مريد لأفعال عباده فالمعنى أنه أمر بها^(٣) . وروى الكعبي عن الجاحظ أنه كان يقول في الإرادة : يوصف الله تعالى بأنه مريد على معنى أنه لا يصلح عليه السهو في أفعاله أو الجهل ، ولا يجوز أن يغلب ويقهر^(٤) .

(١) نهاية الإقدام ص ٢٤٥ — ٢٥١ (٢) نهاية الإقدام ص ٢٤٨

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وأصول الدين ص ٩٠ ، ١٣٠ والملل والنحل

ج ١ ص ٨٢ ، ونهاية الإقدام ص ٢٣٨

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٨١

وقد اختلف المعتزلة في السمع والبصر ، وإن كانوا اتفقوا عموماً على نفيهما ؛ فلا هما قديمان ولا حادثان^(١) . فقال البصريون منهم ، وخصوصاً الجبائي وولده ، إن الله سميع بمعنى أنه حي لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمرئي إذا وجدا . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعاً بصيراً^(٢) . وقال النظام والكعبى ومن تبعهما من البغداديين إن الله تعالى لا يسمع ولا يبصر شيئاً على الحقيقة ، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات^(٣) . وقد فسر الكعبى هذا القول بما يلي : إن الذى يحده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والبصر بقلبه وعقله ، فهو لا يحس بصره بالمبصر بل يحس البصر ويسمع المسموع ، وذلك هو العلم حقيقة . ولكن لما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوساطة سمعه وبصره سمي كل من السمع والبصر حاسة ، وإلا فالدرك هو العالم ، وإدراكه ليس زائداً على علمه . والدليل أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحد . فهو لا يجد فرقاً إلا في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص ، وليس فرق جنس وجنس أو نوع ونوع^(٤) . ومن رأى الأشعرى أن المعتزلة قلدوا بهذا القول النصارى ؛ لأن النصارى لم يثبتوا الله سميعاً بصيراً إلا على معنى أنه عالم^(٥) . فالمعتزلة ، كما نرى ، متفقون على أن الله لا يسمع ولا يرى بسمع وبصر قديمين أو محدثين ، ومتفقون أيضاً على أنه تعالى لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم . ولذلك فإب « العين » التى ترد في القرآن كما في الآيتين : « ولتصنع على عيني »^(٦) ، و « تجرى بأعيننا »^(٧) ، يتأولونها على معنى العلم^(٨) .

(١) الانقصاد في الاعتقاد ص ٤٦

(٢) أصول الدين ص ٩٦ ، ونهاية الإقدام ص ٣٤٤ ، ٣٤١

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، وأصول الدين ص ٤٤ ، ٩٦ — ٩٨ ، ونهاية الإقدام ص ٣٤١

(٤) نهاية الإقدام ص ٣٤٣ (٥) الإبانة ص ٤٨ ، ٥٩

(٦) سورة طه آية ٤٠ (٧) سورة طه آية ١٤

(٨) المقالات ج ١ ص ١٦٥ ، ١٩٥ ، ٢١٨

إن البحث في الذات وصفاتها ، وفي العلاقة القائمة بينهما ، قضية عامة لا تخص المعتزلة وحدهم ؛ فقد خاض فيها الفلاسفة اليونان قديماً ، وعنى بها رجال الكنيسة كيحيى الدمشقي وأوغسطين وتوما الأكويني . أما المعتزلة فقد اختلفوا كما مرّ بنا في شأنها فمنهم من نفاها أصلاً كالنظام ، ومنهم من أثبتها ولكنه إما اعتبرها عين الذات كأبي الهذيل ، وإما جعلها معاني وأحوالاً لا قيمة لها وحدها ولا وجود لها على حياها كمعمر بن عباد وأبي هاشم الجبائي .

والواقع أن المعتزلة كبروا قضية الصفات وعقدوها ، وألزموا أهل السنة أموراً لم يقصدوها . إن العباد لا يستطيعون أن يعرفوا الله كنه معرفته ، ولكنهم مضطرون إلى أن يفكروا فيه تعالى وأن يعبروا عما تتوصل إليه أفكارهم بالكلمات والأساليب التي ألعوها . وعلى ذلك فإن أهل السنة حين يتكلمون عن صفات الله كالسمع والبصر لا يقصدون أن له تعالى أذناً كآذان المخلوق يسمع بها ، ولا عيناً كأعينهم يبصر بها . فإنهم مجمعون على أن الله واحد « ليس كمثله شيء »^(١) ، متفقون على نفي التشبيه عنه تعالى فلا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه^(٢) . وأظن أن الغزالي على حق في قوله إننا لا نستطيع إلا أن نصف الله بالسمع والبصر . لأنه تعالى هو الكمال بعينه ، ولما كان السمع والبصر في الأحياء كمال ، وكان الإنسان السميع البصير أكمل من الإنسان الذي لا يسمع ولا يرى ، ولما كان الله أكمل من مخلوقاته ، لذلك وجب أن يكون تعالى سمياً بصيراً لأن كل كمال وجب للمخلوق فهو واجب للخالق بطريق الأولى^(٣) . غير أن المعتزلة يكونون محقين إذا انتقدوا قول السلف والأشعرية في الصفات إنها قديمة زائدة على الذات قائمة بها^(٤) . فإن أهل

(١) سورة الشورى آية ١١

(٢) المقالات ج ١ ص ٢١١ ، ونهاية الإقدام ص ١٠٣

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٦ — ٤٨ (٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ ، ٥٨ — ٥٩

ونهاية الإقدام ص ١٨١

السنة أصابوا في قولهم إن الصفات قديمة قائمة بالذات ، ولكنهم أخطأوا في قولهم إنها ليست الذات بل زائدة عليها ، لأنه يؤخذ من هذا أنها مستقلة عن الذات ، وفي ذلك تأييد لاعتراض المعتزلة الذين يرون أن إثبات الصفات زائدة على الذات يؤدي إلى تعدد القدماء . وعندى أن الشهرستاني بقوله إن الصفات زائدة على الذات^(١) ، وإنها في الوقت نفسه ليست عين الذات ولا غيرها^(٢) ، قد ناقض نفسه ؛ فالصفات إذا كانت زائدة على الذات كانت كما قال ليست عين الذات ولكن كيف يمكن أن تكون هذه الصفات التي هي زائدة على الذات والتي هي ليست عين الذات ، ليست غير الذات أيضاً ؟..

الآن وقد فرغنا من قول المعتزلة في الصفات عامة ، وأوردنا ما قالوه في الإرادة والسمع والبصر خاصة ، بقي أن نتحدث عن رأيهم في صفة الكلام . وهذه سنفرد لها بحثاً على حiale ، وتتناولها هي وعقيدة خلق القرآن معاً ، نظراً للعلاقة الوثيقة التي تربط بينهما .

٢ - على الفراه :

القول في القرآن الكريم أنه مخلوق أو غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرع منها . وعلينا أن نذكر ، قبل التعرض لهذه المسألة التي كانت موضع جدال عنيف وخصام طويل بين المسلمين ، أن النبي صلوات الله عليه وسلامه والسلف لم يقولوا ، على رواية الأشعري ، في ذلك شيئاً ، فليس في أقوالهم ما يوافقه ولا ما ينافيه^(٣) .

، رأينا من قبل أن منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهود الذين يمتقدون خلق التوراة . أما القول بأولية القرآن فيظهر أنه يرجع أيضاً إلى أصل أجنبي . والمرجح أنه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة . ومن يذهب إلى هذا القول

(١) نهاية الإقدام ص ١٨١ (٢) نهاية الإقدام ص ٢٠٠

(٣) استعسان الخوض في الكلام ص ١٠ ، ١١

ماكدونالد ، فإنه يرى أن القول بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد للمسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الأب . فقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية إلى المسلمين عن طريق يحيى الدمشقي . إن الكلمة ليست كالقرآن غير المخلوق ولكن الفكرة واحدة^(١) . ومما يجعل لقول ماكدونالد شيئاً من القيمة ما ذكره المأمون في كتابه في خلق القرآن الذي أرسله من الرقة إلى إسحق بن إبراهيم رئيس شرطة بغداد من أن الناس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله^(٢) . كذلك نجد ما يفسر هذا القول ويؤيده في موقف الفقهاء والمحدثين الذين أحضرم إسحق بن إبراهيم وامتحنهم في خلق القرآن ، فإن كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وأمسك . وقال ابن حنبل : القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا^(٣) . ومعنى ذلك أنهم لم يمتنعوا من القول بأن القرآن مخلوق فحسب بل رفضوا أن يقولوا غير مخلوق ! وقد كان ابن حنبل يقول : من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع^(٤) . وأولئك الذين كانوا يتوقفون في القرآن فلا يقولون إنه مخلوق ولا غير مخلوق يدعون الواقفية . وحجتهم أن الله لم يذكر ذلك في كتابه ، ولا جاء ذلك في كلام رسوله ، ولا أجمع عليه المسلمون^(٥) . وهكذا نرى أن القول في أزلية القرآن وفي خلقه جاء بكرراً ، وأنه إنما نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى في الإسلام ، وكان نتيجة إحتكاك المسلمين بأرباب تلك الديانات .

ولننظر الآن في كيفية نشوء هذه المشكلة ، وفي علاقتها بالصفات الأزلية . قلنا إن المعتزلة لم ينكروا الصفات القديمة إذا كنا نقصد بها عين الذات ، ولكنهم أنكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذواتاً قديمة قائمة وراء الذات لأن هذا يؤدي إلى تعدد

(١) Mac Donald. ص ١٤٦ (٢) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٨

(٣) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٨ ، وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٧

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠٧ (٥) الإبانة ص ٤٠

القدماء . بيد أنهم شذوا عن هذه القاعدة في عدة مسائل منها الكلام ؛ فالكلام لا يمكن أن يكون صفة لله تعالى هي ذاته كالعلم والقدرة ، وذلك راجع إلى فهم للكلام وتحديد له . حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه محروف منظومة وأصوات مقطعة شاهداً وغائباً^(١) . والكلام ليس جنساً أو نوعاً ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني ، بل هو مجرد اصطلاح ، ولا يكون إلا باللسان فمن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر فهو الأعمى الأبكم^(٢) . واختلف المعتزلة بعد ذلك في الكلام أهو جسم أم عرض^(٣) . فرأى بعضهم أنه جسم ، وأنه لا شيء إلا جسم . وقال آخرون كأبي الهذيل ومعتز وجعفر بن حرب والإسكافي أن الكلام عرض^(٤) . وأما النظام وأصحابه فقد ذهبوا إلى أن كلام الخلق عرض وأنه حركة لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة ، وأن كلام الله جسم . وعلى ذلك فكلام الله تعالى مخلوق يحدث ؛ لأن الأجسام والأعراض لا يمكن أن تكون إلا كذلك ، وقد أحدثه الله تعالى . ولما كان معتز يرى أن الكلام عرض ، ويحيل أن يفعل الله الأعراض ، فإنه أنكر أن يكون كلام الله فضلاً له تعالى على الحقيقة ، فقال هو فعل المكان الذي يسمع منه^(٥) .

وإذا كان كلام الله مخلوقاً ، فالقرآن أيضاً مخلوق لأنه كلامه ، وقد خلقه تعالى وأحدثه . ولكن كيف . . ؟ لا يمكن أن يكون الله أحدث الكلام في ذاته ، لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض ، فأصبحت ذاته محلاً للحوادث . ولا يجوز أن يحدثه لا في محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به ، فلا يبقى إلا أن يحدثه في محل^(٦) . وعلى ذلك فالمعتزلة يرون أن الله تعالى متكلم ، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام يحدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائماً به تعالى بل خارجاً عن ذاته العلية يحدثه في محل فيسمع

(١) نهاية الإقدام ص ٢٨٨ (٢) نهاية الإقدام ص ٣٢٤

(٣) المقالات ج ١ ص ١٩١ — ١٩٣ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٨ — ٤٩ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠

من المحلّ . وقد اشترطوا في المحلّ أن يكون جهاذاً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله^(١) . ذلك بأنهم يستقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به^(٢) . ولهذا اضطر المعتزلة في الآية : « وكلم الله موسى تكليماً » إلى أن يلجأوا إلى التأويل فقالوا إن الله خلق كلاماً في شجرة ، وخرج منها الكلام فسمعه موسى عليه السلام^(٣) .

لما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما ينافي هذه الوحدانية أو يهدمها ، وجدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانيته تعالى ، لأن الشيء إذا كان غير مخلوق أصبح قديماً أزلياً ، والقدم والأزلية من صفات الله وحده . ولذلك قال الخليفة المأمون — وهو الناطق رسمياً باسمهم والمعبّر عن عقيدتهم المشتركة ورأيهم العام في هذه المسألة — : إن الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبهون لأنهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده^(٤) . فالمأمون كان يرى في اتفاق الناس على أن القرآن قديم أول لم يخلقه الله مساواة بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما . وهو يعجب لذلك كثيراً ويرى أنهم إما كاذبون في قولهم ، وإما أنهم ، بسبب نقص عقولهم ، أهل جهالة بالله ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده ، وتقصير عن أن يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته ويفرقوا بينه تعالى وبين خلقه . وعلى كلا الحالين فهم منقوصون من التوحيد خطأً ، منحوسون من الإيمان نصيباً^(٥) . ولهذا سئى أن المأمون اقتصر على امتحان القضاة والمحدثين وسائر العلماء ولم يتعرض للعامة ، لأن العامة لا نظر لهم ولا استدلال ، وأما العلماء فهم أرباب النظر والاستدلال ، وفي مقدورهم أن يفرقوا بين الله تعالى وبين خلقه ويدركوا أن القرآن لا يمكن إلا أن يكون مخلوقاً .

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ ، ٥٨ (٢) نهاية الإقدام ص ٢٧٩ — ٢٨٠

(٣) بنية المرتاد ص ٨٠ — ٨١ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٣٠

(٤) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٧ (٥) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٤ — ٢٨٥

أما وقد أصرروا على القول بقدمه فقد اعتقد المأمون أنهم كاذبون معاندون ، فشدد عليهم التكبر وتناولهم بالأذى والتشكيل .

ولم يكتف المعتزلة في إثبات خلق القرآن بالاعتماد على الأدلة العقلية ، بل تعدوها إلى الأدلة النقلية إذا كانت تؤيد قولهم وتدعم حججهم . فقد كان المأمون يحاول أن يثبت خلق القرآن ببعض الآيات الكريمة كالآية : « إنا جعلناه قرآنًا عربيًا ، فكل ما جعله الله فقد خلقه . والآية : « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » ، وكل مُحْكَمٍ مفصل له مُحْكَمٍ مفصل ، والله تعالى مُحْكِمُ كتابه ومفصله . وكالآية : « كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق » ، فأخبر أنه قصص لأمر أحدثه بعدها . ومثل قوله تعالى : « إنه لقرآن مجيد في لوح محفوظ » ، فهذا يدل على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق . وقوله : « ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم محدث » ، وقوله : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » ، فأخبر تعالى أنه محدث وجعل له أولاً وآخرًا ^(١) .

هذا هو ، بصورة مختصرة ، قول المعتزلة في خلق القرآن . ولقد تمادوا فيه وبالفوا حتى جعلوه عديل التوحيد ، ورموا من خالفه بالكفر والإلحاد ^(٢) ، وحتى إن المأمون وجد فيه خطراً عظيماً على الإسلام وسلاحاً في أيدي أعدائه يحاربونه به ^(٣) ، فاكتسب أهمية عظيمة في تاريخ الاعتزال ومثل دوراً خطيراً وأصبح ، ولا سيما في عصر قوة المعتزلة وسيادتهم ، المحك الذي يمتحن به صحة الالتئام إلى فرقته والعلامة الفارقة التي تميزهم من أهل السنة .

٣ — الرؤية السقيمة :

يعتقد أهل السنة أن أهل الجنة يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن ليس بالقوة

(١) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٥ — ٢٨٧

(٢) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٧ ، ج ١١ ص ١٨ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦

(٣) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٧

الموضوعة في العين بل بقوة أخرى موهوبة من الله^(١). وهم يثبتون اعتقادهم هذا على ما جاء في القرآن الكريم كقوله تعالى « وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة »^(٢) وسؤال موسى عليه السلام : « رب أرني أنظر إليك »^(٣)، ولما كان الأنبياء معصومين فلا يجوز أن يسأل موسى ربه شيئاً يعلم أنه مستحيل^(٤). وكذلك قوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام »^(٥)، ويرى الأشعري أن المؤمنين إذا لقوا ربهم رأوه^(٦). وقوله : « الله نور السموات والأرض »^(٧)، والنور يمكن أن يرى . وإخباره تعالى أن الكافرين محجوبون يوم القيامة عن رؤيته السعيدة : « كلاً إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »^(٨)، ومعنى ذلك أن المؤمنين يحفظون برؤيته تعالى بحسب الوعد الكريم . وعلاوة على هذا فقد ورد خبر الرؤية في الحديث الشريف إذ حدث قيس ابن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال : « إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته »^(٩).

وإذا فاهل السنة يقولون بوجوب الرؤية يوم القيامة شرعاً ، ولا يقرّون بمجوازاها في الدنيا . وقد اختلف الصحابة في النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة الإسراء واختار عند أكثرهم أنه رآه^(١٠). أما المعتزلة فقد أجمعوا على إنكار رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ، واختلفوا في الرؤية بالقلوب فقال أكثرهم نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا^(١١).

الخلاف في الرؤية مضرع أيضاً من مشكلة الصفات العامة وقد شدد المعتزلة في إنكارها لأنها تؤدي إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الرؤية هي اتصال

(٢) سورة القيامة آية ٢٢

(١) ابن حزم ج ٣ ص ٢

(٣) سورة الأعراف آية ١٣٩

(٤) أصول الدين ص ٩٩ ، ونهاية الإقدام ص ٣٦٧

(٦) الإبانة ص ١٦

(٥) سورة الأحزاب آية ٤٣

(٨) سورة المطففين آية ١٥

(٧) سورة النور آية ٣٥

(٩) صحيح البخاري ج ٨ ص ١٦٨

(١١) اللغات ج ١ ص ١٥٧ ، ٢١٦

(١٠) بستان المارفين ص ٥٩ — ٦٠

شعاع بين الرأى والمرئى ، ويشترطون فى حصولها النبىة . فالرؤية إدراك وراء العلم ولا تتعلق إلا بالموجود ، ولهذا فإنهم نفوها نقي استحالة^(١) ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »^(٢) . كان المعتزلة يقاومون بقوة هذه العقيدة التى تؤدى إلى تحديد الله وتشبيهه بخلقه . فحين امتحن ابن حنبل أمام المعتصم قال أحمد بن أبي دؤاد : « يا أمير المؤمنين ، هذا يزعم أن الله تعالى يرى فى الآخرة ، والعين لا تقع إلا على محدود . . . ١ »^(٣) ولما جرى بأحمد بن نصر الخراسانى أمام الواثق للامتحان سأله الواثق : أفترى ربك فى القيامة ؟ قال : كذا جاءت الرواية . قال الواثق : ويحك تراه كما ترى المحدود المجتم . . . ١^(٤) ثم إن المعتزلة بالغوا فى قولهم بنفى الرؤية وتعصبوا له تقريباً كتعصبهم لخلق القرآن ، فصاروا يكفرون من يجيزها على جهة المقابلة أو على اتصال شعاع بصر الرأى بالمرئى^(٥) . وكان أبو موسى المردار أحد أشياخهم يقول من ذهب إلى أن الله تعالى يرى بالأبصار بلا كيف فهو كافر ، وكذلك الشاك فى كفره والشاك فى الشاك إلى ما لا نهاية ، لأنه شبه الله بخلقه والتشبيه عنده كفر^(٦) .

غير أن المعتزلة وقفوا حيارى أمام النصوص الشرعية التى ثبتت الرؤية . أما الحديث فإنهم كذبوا روايته وطعنوا فى إسناده . فإنه حين احتج ابن حنبل أمام الحنة بمحدث جرير ، وقال المعتصم للقاضى أحمد بن أبي دؤاد : ما تقول فى هذا ؟ . أجاب القاضى : إنه يمتنع بمحدث جرير وإنما رواه عنه قيس بن حازم وهو أعربانى بوال على عقيبه^(٧) وأما الآيات القرآنية فلم يجرؤوا على تكذيبها ، ولكنهم اعتبروها محازاً وأولوها . فقالوا فى كلمة « ناظرة » الواردة فى الآية « وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها

(١) نهاية الإقدام ص ٣٥٦

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٣ راجع ابن حزم ج ٣ ص ٢

(٣) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٩١

(٤) المناقب ص ٣٩٨ — ٣٩٩ (٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٢

(٦) الانتصار ص ٦٧ — ٦٨ (٧) المناقب ص ٣٩١ — ٣٩٢

ناظرة » إنها تعنى نظر الانتظار وليس نظر الرؤية^(١). وقال أبو على الجبائي إن كلمة « إلى » في هذه الآية نفسها ليست حرف جر بل اسمٌ معناه « نِمَ » ، فهو مشتق من « الآلاء » ، فيكون المعنى أن الوجوه منتظرة نِمَ ربها^(٢). كذلك قالوا في الآية « الله نور السموات والأرض » إن الله تعالى ليس نوراً على الحقيقة يصح رؤيته بالأبصار^(٣)، وتأولوا « النور » على أنه تعالى منور السموات والأرض^(٤).

وقد اعترض الأشاعرة على تعريف المعتزلة للرؤية وتأويلهم للآيات التي تقول بها . فقالوا إن الإدراك البصرى يقوم بالرأى ولا يستدعى اتصال شعاع بالمرئى أو انفصال شيء من الرأى . وإذا بطل التأثير والتأثر جازت الرؤية ، ولم توجب تشبيهاً ولا انقلاباً عن حقيقة ، وصارت معنى كالعلم أو من جنس العلم تتعلق بالموجود والغائب على السواء وتكون مثله لا توجب تأثراً ولا تأثيراً^(٥). واحتج الأشعريُّ على الجبائي في تأويله للآية « وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة » بأن الوجوه منتظرة نِمَ ربها ، فقال إن النظر في هذه الآية لا يمكن أن يكون نظر الانتظار لأن الانتظار معه تنقيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة لأن الجنة دار نعيم وليست دار تنقيص وتكدير . ولا يمكن أن يكون نظر الاعتبار لأن الآخرة ليست دار اعتبار بل دار ثواب أو عقاب ، ولا يمكن أن يكون نظر القلب لأن الله تعالى ذكر النظر مع الوجه فأتضح أنه نظر العيين ، وإذا بطلت هذه المعاني الثلاثة للنظر لم يبق إلا حالة واحدة وهي نظر الرؤية^(٦). وقال أيضاً إنه ليس للمعتزلة أن يحتجوا بالآية « لا تدركه الأبصار » ، لأن معنى هذه الآية ليس ما تأولوه ، بل تأويلها الصحيح إما أن الأبصار لا تدركه تعالى في الدنيا ولكن تدركه في الآخرة ، وإما أن أبصار الكافرين لا تدركه^(٧). وهذا تأويل ضعيف إذا قيس بما يذكره الغزالي من أن الإدراك في الآية ليس معناه الرؤية بل

(٢) ابن حزم ج ٣ ص ٢

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٨٨

(٥) الإبانة ص ٢٠ ، ونهاية الإقدام ص ٣٠٦ ، ٣٠٨

(٧) الإبانة ص ١٧

(١) الإبانة ص ١٤

(٣) الإبانة ص ١٨

(٥) الإبانة ص ٢٠ ، ونهاية الإقدام ص ٣٠٦ ، ٣٠٨

(٦) الإبانة ص ١٣

الإحاطة ، فيكون تفسير قوله تعالى أن الأبصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام^(١) ، فالإدراك هو الإحاطة وهو غير الرؤية .

إن النقطة الجوهرية في هذا الخلاف بين المعتزلة وبين الأشعرية هي ليست في من أصاب ومن أخطأ من الفريقين في تأويل الآيات المذكورة بل في حقيقة الرؤية . وعندى أن تعريف الأشاعرة للرؤية لا يقوم على أساس ، وأن تعريف المعتزلة لها هو الأصح علمياً . وعلى فرض أن الأشاعرة كانوا مصيبين في قولهم إن الرؤية لا تقتضى اتصال شعاع بين الرأى وبين المرئى فهل يدفع هذا حجة المعتزلة في أن الشيء إذا كان مرئياً كان محدوداً ؟..

٤ — مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

إن البحث في الصفات الأزلية وفي خلق القرآن والرؤية السعيدة لا يشتمل على مسائل التوحيد جميعاً ، ولا يضم مشاكل التشبيه كلها . فإزالت هناك أمور كثيرة تتعلق بالتشبيه والتجسيم أبدى المعتزلة رأيهم فيها وأصدروا أحكامهم عليها ، فلا بد من أن نتعرض لها ولو لمالماً .

١ — نفي الجهة :

أجمع المعتزلة على نفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى ، لأنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية^(٢) . فجزّ ذلك بعضهم كالقوطين والجبائى إلى القول بأن الله لا في مكان^(٣) . وذهب أكثرهم إلى أنه تعالى في كل مكان ، وهم يحسبون أنهم بذلك ينفون عنه الجهة والتحديد ، فجاء قولهم ضرباً من الحلولية اعترض عليه ابن حزم فقال : لو كان تعالى في مكان لكان إما جسماً أو عَرَضاً ، ولكن المكان

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢

(٢) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧٧ — ٧٨

(٣) المقالات ج ١ ص ١٥٧ ، والمبطل والنحل ج ١ ص ٨٣

محيطاً به من جهة ما أو من جهات ، وهذا منتفٍ عنه تعالى لأنه هو المحيط بكل شيء .
 بحكم قوله : « ألا إنه بكل شيء محيط »^(١) . واعترض عليه أيضاً البغدادي وابن قسيم ؛
 لأنه لو صح لجاز أن يكون تعالى في أما كن لا يليق أن يكون فيها ولا يرغب
 في ذكرها^(٢) . غير أن من المعتزلة من كان يرى أنه تعالى في كل مكان بمعنى أنه عالم
 بما في كل مكان مدبر له^(٣) ، لا على معنى الحلول به بالذات . وأعتقد أن قول المعتزلة
 هذا بأن الله تعالى في كل مكان خطأ من الوجهة الفلسفية لأنه كيف يمكن للانتهاء
 أن تحل في المكان المتناهي . . . ؟ أليس لو عكسنا قولهم وقلنا إن المكان في الانتهاء
 موجود ومتصور لكننا أكثر صواباً . . ؟

كذلك اعتبر المعتزلة جميع الآيات القرآنية التي تتضمن معنى الجهة مجازاً وتناولوها .
 فكان تأويل بعضهم للكرسي في الآية « وسع كرسيه السموات والأرض » أنه علم
 الله ، فيكون علمه تعالى قد وسع السموات والأرض^(٤) ، لأنه لو كان له كرسي يجلس
 عليه لكان محدوداً مجسماً . ورفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر كما ورد
 في الآية : « الرحمن على العرش استوى » ؛ لأنه لا يستقر على جسم إلا جسم ولا يحل
 فيه إلا عرض والله منزّه عن ذلك ، ولأن كل متمكن على جسم لا محالة مقدر ،
 فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً له ، وكل ذلك لا يخلو من التقدير .
 ولو جاز أن يماسه تعالى جسم من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير
 محاطاً به . فالمعتزلة رأوا في الاستواء معنى التجسيد والتحديد ، فقالوا إن الاستواء
 في الآية المذكورة معناه الاستيلاء ، أي الملك والقهر^(٥) . ويرى البغدادي أن هذا
 التأويل لا يجوز لأنه يوجب أنه تعالى لم يكن مستولياً على العرش قبل استوائه عليه^(٦) .

(١) ابن حزم ج ٢ ص ٩٦ — ٩٨

(٢) أصول الدين ص ٧٨ ، والحوادث الكافي لمن سأل عن الدواء شافي ص ١٨٨

(٣) أصول الدين ص ٧٧ (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٨٠

(٥) الإمامة ص ٤٣ ، والمقالات ج ١ ص ١٥٧ ، ٢١١ ، وابن حزم ج ٢ ص ٩٧

(٦) أصول الدين ص ١١٢

وقال بعض المعتزلة إن كلمة « استوى » معناها قصد أو قصد على خلق العرش^(١). ونفى المعتزلة أيضاً الفوقية الواردة في القرآن الكريم كما في الآية « يخافون ربهم من فوقهم » ، والآية : « ثم استوى على العرش » ، لأن الفوقية تدل على الجهة . فجعلوا كون الله فوق العرش بمعنى أنه تعالى خير منه وأفضل ، كما يقال الأمير فوق الوزير^(٢) . وتأولوا آيات الجيء ، فقالوا في الآية « وجاء ربك » و « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام » إن تقديرهما وجاء أمر ربك^(٣) ، لأن الله لو كان يجيء حقيقة لكان متحركاً متجسماً . وأخيراً تأول المعتزلة آيات المعية مثل : « هو معكم أينما كنتم » ، و « إن الله مع الذين اتقوا » و « إني معكم أسمع وأرى » ، والآية « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ، فقالوا إن المعية مجازي يمنع حملها على الحقيقة ، لأن حقيقة المعية المجاورة والمخالطة وهي منفية قطعاً عن الله تعالى . أما تقديرها فهو العلم والنصر والتأييد^(٤) . ولا ريب أن هذا التأويل معقول ولكه لا يلزم المعتزلة ؛ لأن هذه الآيات تعني أن الله في كل مكان ، وأكثر المعتزلة يرون أنه تعالى في كل مكان .

٢ — تأويل الوجه والبر والجنب :

وردت في القرآن بعض آيات تشير إلى أن الله وجهاً مثل الآية : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، والآية « كل شيء هالك إلا وجهه » . وقد رفض المعتزلة أن يكون له تعالى وجه هو جزء منه . فقالوا إن كلمة الوجه في هاتين الآيتين زائدة ، فيكون المعنى « ويبقى ربك » . وذهب بعضهم إلى أن وجه الله تعالى هو قبلته أو ثوابه أو جزاؤه^(٥) .

(١) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٢٦ ، ١٣٥

(٢) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٤١ (٣) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٠٦

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٦٢

(٥) المقالات ج ١ ص ١٦٥ ، ٢١٨ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٧٤

هذا وقد وردت في الكتاب آيات تدل على أن لله يداً كالآية : « يد الله فوق أيديهم » . وقد امتنع المعتزلة عن القول بأن له تعالى يداً كالأيدي ، وقالوا إن تأويل اليد في هذه الآية وأشباهاها هو إما قدره أو النعمة^(١) . ووردت آية تشير إلى أن لله تعالى جنباً وهي : « يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله » ، فقال المعتزلة إن تأويلها في أمر الله^(٢) .

فنحن نرى أن المعتزلة في تأييدهم لوحداية الله سبحانه وتعالى ودفاعهم عنها قد حاربوا كل شيء يتنافى مع هذه الوحداية وقتدوه بالأدلة العقلية ؛ حتى لقد رفضوا أن يأخذوا الآيات القرآنية التي تحمل معاني التشبيه والتجسيم على علاقتها ولم يقبلوا بها على ظاهرها ، بل اعتبروها مجازاً وأولوها تأويلات تتفق مع وحداية الله وتنسق مع تعاليتها وتنزهه عن الشبه بخلقه .

(ج) العدل

ذكرنا من قبل أن القول بنفي القدر كان من أهم المسائل التي عنى بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم ، وقلنا إن بعض المستشرقين كفون كريم يرى أن القدرية أخذوا قولهم في نفي القدر عن اللاهوت المسيحي ، لأن أكثر النصارى على مذهب حرية الإرادة ، ولأن المسلمين حين افتتحوا بلاد الشام وجدوا القدر من المسائل التي كانت — ولا تزال — تشغل لاهوتى الكنيسة .

بيد أنه ليس حتماً أن يكون المسلمون قد أخذوا قولهم في القدر عن النصارى ، لأنه من المسائل الأولية التي تعرض للعقل البشرى منذ بدء تفكيره ، ولأنه قضية قديمة العهد ليس من دين من الأديان أو فلسفة من الفلسفات إلا وتعرضت له بوجه

(١) المقالات ج ١ ص ١٦٥ ، والإبانة ص ٤٩ — ٥١ ، والصواعق المرسلة ج ٢

(٢) المقالات ج ١ ص ٢١٨

ص ١٥٣ ، ١٧٠ ، ١٩٥

من الوجوه . ومع أن ما كدونالد يرى أن القدرية لا بد وأن يكونوا تأثروا باللاهوت لمسيحي ، إلا أنه يستبعد ذلك في مسألة القدر ، فهو يرى أن الأساس في القدر هو العقل البشري وضرورة تفكيره فيه ، وما يلاحظ من التناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية الإنسان في أعماله ومسئوليته عنها^(١) . يدلنا على ذلك أن عرب الجاهلية كانوا يخوضون في القدر ويثبتونه . فقد كان أكثر شعرائهم جبريين كما تشهد أشعارهم .
بروون عن ليبد بن ربيعة أنه قال :

من هداه سبيل الخير اهتدى ناعم البسال ومن شاء أضل^(٢)
وقال النابغة الذبياني :

وليس امرؤ نائلا من هواه شيئا إذا هو لم يكتب^(٣)
وحفظ لنا من شعر كعب بن زهير ما يلي :

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني سمي القتي وهو محبوب له القدر
يسمى القتي لأمر ليس يدركها فالنفس واحدة والهم منتشر
والمرء ما عاش ممدود له أمل لا تنتهي العين حتى ينتهي الأمر^(٤)
وحين ظهر الإسلام أكثر المسلمون من البحث في القدر . ولعل السبب في ذلك أن القرآن الكريم وردت فيه آيات كثيرة تقول بالجبر وأخرى يستخلص منها أن الإنسان حرٌّ في اختيار أفعاله مسئول عنها . فمن الأمثلة للنوع الأول قوله تبارك وتعالى :

- ١ — « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا »^(٥) .
- ٢ — « كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء »^(٦) .
- ٣ — « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله »^(٧) .

(١) Mac Donald ص ١٢٨ ، ١٣١ (٢) الأغانى ج ٨ ص ٧٦
(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٣٥ (٤) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٦
(٥) سورة التوبة آية ٥١ (٦) سورة الأعراف آية ١٨٨
(٧) سورة المائدة آية ٢١

٤ — « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين »^(١).

٥ — « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون »^(٢).

٦ — « ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة »^(٣).

٧ — « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون . ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم »^(٤).

٨ — فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء »^(٥).

أما الآيات التي تنفي القدر فمنها :

١ — « كل نفس بما كسبت رهينة »^(٦).

٢ — « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها »^(٧).

٣ — « هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت »^(٨).

٤ — « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »^(٩).

٥ — « إنا هدينه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً »^(١٠).

٦ — « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عى فعليها »^(١١).

٧ — « قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها »^(١٢).

- | | |
|--------|-----------------------|
| (١) | سورة السجدة آية ١٣ |
| (٢) | سورة النحل آية ٣٨ |
| (٣) | سورة الأنعام آية ١٢٥ |
| (٤) | سورة فصلت آية ٤٦ |
| (٥) | سورة الكهف آية ٢٨ |
| (٦) | سورة الأنعام آية ١٠٤ |
| (٧) | سورة هود آية ٣٦ |
| (٨) | سورة البقرة آية ٥ — ٦ |
| (٩) | سورة المدثر آية ٤١ |
| (١٠) | سورة يونس آية ٣١ |
| (١١) | سورة الإنسان آية ٣ |
| (١٢) | سورة يونس آية ١٠٨ |

٨ — « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً .
ومن يكسب إثمًا فإثمًا يكسبه على نفسه وكان الله عليا حكيماً » ^(١) .

ولربما اجتمعت الفكرتان التسيير والتخيير في آية واحدة كما في هاتين الآيتين :

١ — « كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون إلا أن يشاء الله » ^(٢) .

٢ — « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له وما لهم من دونه من والٍ » ^(٣) .

ولقد كان أكثر المسلمين في صدر الإسلام — ولا يزالون اليوم — أميل إلى إثبات القدر منهم إلى نفيه ، وأقرب إلى القول بسلطة الله المطلقة على جميع أفعال الإنسان منهم إلى حرية هذا الإنسان في اختيار أفعاله . فإن عقيدتهم العامة في القدر هي أن أفعال العباد جميعها خلقها الله تعالى في فاعليها ^(٤) . ويتضح لنا ذلك من الأحاديث الشريفة المروية عن النبي صلوات الله عليه وسلامه وعن أعلام الصحابة ، وكلها تقول بالجبر . وهذه بعضها :

١ — قال صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » ^(٥) .

٢ — وقال أيضاً : « ما بلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه » ^(٦) .

٣ — روى عن ابن مسعود أنه قال : « الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره » ^(٧) .

(١) سورة النساء آية ١١٠ — ١١١ (٢) سورة المدثر آية ٥٤ — ٥٥

(٣) سورة الرعد آية ١٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ٩٤ ، وابن حزم ج ٣ ص ٣٢ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣١

(٥) مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨١ (٦) المسند ج ٦ ص ٤٤١

(٧) صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٥

٤ — حَدَّثَ عِبَادَةُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْقَلَمَ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : اكْتُبْ . قَالَ : وَمَا أَكْتُبُ ؟ قَالَ : فَاكْتُبْ مَا يَكُونُ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ » ^(١) .

٥ — حَدِيثُ جَفَّ الْقَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ . حَدَّثَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ : « قَالَ لِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ » ^(٢) .

٦ — عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ قَالَتْ : « دَعَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى جَنَازَةِ صَبِيٍّ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ طَوِّبِي لَهُذَا عَصْفُورٌ مِنْ عَصَافِيرِ الْجَنَّةِ لَمْ يَعْمَلِ السُّوءَ وَلَمْ يَدْرِكْهُ . قَالَ : أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ يَا عَائِشَةُ . إِنْ اللَّهُ خَلَقَ لِلْجَنَّةِ أَهْلًا خَلَقَهُمْ لَهَا وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ ، وَخَلَقَ لِلنَّارِ أَهْلًا خَلَقَهُمْ لَهَا وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ » ^(٣) .

٧ — قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا وَفِي يَدِهِ عُودٌ يَنْكُتُ بِهِ ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَقَالَ : مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ إِلَّا وَقَدْ عِلِمَ مَنْزِلُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ . قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ فَلِمَ نَعْمَلُ ؟ أَفَلَا تَتَكَلَّمُ ؟ قَالَ : لَا ، اْعْمَلُوا فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ . ثُمَّ قَرَأَ : (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيْسِرْهُ لِلْيُسْرَى ، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَفْتَنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيْسِرْهُ لِلْعُسْرَى) » ^(٤) .

٨ — قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : « إِنْ أَحَدُكُمْ يَجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ، ثُمَّ يَكُونُ عِلَاقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ مَضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ : بَرْزُقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيَّ أَوْ مُسْعِدَهُ . فَوَاللَّهِ إِنْ أَحَدُكُمْ — أَوِ الرَّجُلُ — لِيَعْمَلَ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ بَاعٍ أَوْ ذِرَاعٍ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا . وَإِنْ الرَّجُلُ لِيَعْمَلَ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ ذِرَاعٍ أَوْ ذِرَاعَيْنِ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا » ^(٥) .

(٢) صحيح البخاري ج ٧ ص ١٩٦

(٤) صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٧

(١) المسند ج ٥ ص ٣١٧

(٣) صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٥

(٥) صحيح البخاري ج ٧ ص ١٩٦

قلت إن عامة المسلمين في صدر الإسلام كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، وإن الإنسان في هذه الدنيا مستبّر لا يخبر ، وإن القلم قد جفّ على علم الله . وقد قال أحد رجّاز ذلك الزمان معبراً عن تلك العقيدة :

يا أيها المضر همّا لا تهّم إنك إن تسدر لك الحمى ثمّم
ولو علوت شاهقاً من العلم كيف توقّيك وقد جفّ القلم . . ؟^(١)

غير أن بعض المسلمين أخذوا من أول الأمر يشكون في القدر ، ويتساءلون كيف يقدر الله تعالى الشر على الإنسان ثم يحاسبه عليه . . يروون أن أحدهم جاء إلى علي بن أبي طالب فقال : أرأيت من جنبني سبل الهدى وسلك بي سبل الردى أحسن إلى أم أساء . . ؟ قال علي : إن كنت استوجبت عليه حقاً فقد أساء ، وإن كنت لم تستوجب عليه شيئاً فهو يفعل ما يشاء^(٢) . ويظهر أن مسألة الجبر شغلت أفكار بعض كبار الصحابة أيضاً وبشت ريباتهم . فقد سأل عمرو بن العاص أبا موسى الأشعري : أيقدر الله على شيء ثم يمدني عليه . . ؟ قال أبو موسى : نعم . قال عمرو : ولم . . ؟ قال أبو موسى : لأنه لا يظلمك . فسكت عمرو^(٣) .

ثم إن هذا الشك أخذ ينمو في نفوس بعض المسلمين ويقوى حتى أصبح يقيناً وصار عقيدة متأصلة فيهم ، فرفضوا القدر وأثبتوا للعبد قدرة على أفعاله وحرية في اختيارها . أولئك هم جماعة القدرية^(٤) الذين تحدثنا عنهم في كلامنا عن ظهور المعتزلة كمعبد الجهنى ، والقاضى عطاء بن يسار ، وغيلان الدمشقي ، وغيرهم . وقد تماهى القدرية في قولهم بنى القدر حين رأوا بعض المسلمين يغالون بالجبر ، ولا سيما الجهمية أتباع الجهم بن صفوان الذين يعرفون بالجبرية الخالصة لأنهم لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً . فقد كان الجهم يقول إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله ، وإن الله هو الذى يخلق فيه أفعاله

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٣٥ (٢) سراج الملوك ص ٢٤٦

(٣) اللال والعلج ١ ص ٩٧ — ٩٨ (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨

على نحو ما يخلق في سائر الجمادات ، فتنسب أفعاله إليه مجازاً كنسبتها إلى الجمادات وكقولنا أثمرت الشجرة وطلعت الشمس . وكما أن الأفعال جبر كذلك التكليف جبر والثواب والعقاب جبر^(١) . فلم يرق هذا التمسك في الجبر للقدرية ولم يرتاحوا إليه ، فأحدث في نفوسهم ردّاً فعل قوياً ، وكان سبباً في تماديهم في نفي القدر . وإذا كان الجهمية قد تطرفوا في الجبر ، فالقدرية تطرفوا أيضاً في الحرية . وقد أخذت مقالة القدرية تنتشر وتنفضي ، ولكن أكثر المسلمين لم يستحسنوها . وإنا لنذكر كيف أنهم أحفظوا السلطة على نفاة القدر ، وحملوها على اضطهادهم ، فكادت مقالاتهم تضع وتلاشى لولا أن اعتنقها المعتزلة وتبنوها وكانوا أقدر من القدرية الأولين على شرحها والدفاع عنها .

✕ أجمع المعتزلة على أن العباد خالقون أفعالهم مخترعون لها ، وأن الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير ، لا بإيجاب ولا بنفي^(٢) ، ما عدا معمر والجاحظ فإنهما وإن وافقا سائر المعتزلة في أن الله لا دخل له في أفعال عباده ، فقد قالوا إنها من فعل الطبيعة ، أي اضطرارية كفعل النار للإحراق والتلج للتبريد ، وهي إنما نسبت إلى فاعليها مجازاً لظهورها منهم ، لأن العباد ليس لهم إلا الإرادة^(٣) . ومع ذلك فإن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي ؛ فאלله تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه لا تخفى عليه خافية ، ولم يزل عالماً من يؤمن ومن يكفر أو يعصى^(٤) . كذلك لم ينكر المعتزلة أن القدرة التي يقوم بها الإنسان بأعماله من الله ، ولكنهم اختلفوا في متى يمنح تعالى الإنسان هذه القدرة . فالذين يقولون إن الاستطاعة عرض وإنها غير الإنسان وغير الصحة والسلامة كأبي الهذيل والفوطي^(٥) يرون أن الله يخلق القدرة

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩١

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٤ ، وأصول الدين ص ١٣٥ ، وابن حزم ج ٢٣ ص ٢ ،

والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٧

(٤) الانتصار ص ١١٨

(٣) ابن حزم ج ٣ ص ٣٢

(٥) المقالات ج ١ ص ٢٢٩

في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله . أي إن الإنسان يعمل بقدرة حادثة ، وأكثر المعتزلة يتبعون هذا الرأي ^(١) . والذين يقولون إن الإنسان حيٌ مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره ، كالنظام والأسواري ^(٢) ، أو يقولون إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات ليس غير كثامة وبشر بن المعتز ^(٣) ، لا يقرون بالقدرة الحادثة لأنهم يرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة .

لا هذا فيما يتعلق بأفعال الإنسان المباشرة الاختيارية . أما الأفعال المتولدة فقد تشعبت فيها أقوالهم ، وتعددت آراؤهم . ولعل خير تعريف لأفعال التولد ذلك الذي أعطاه الإسكافي وهو : كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر ^(٤) . إن المعتزلة في بحثهم في الأفعال ومحاولتهم تحديد المسؤولين عنها ، وجدوا أن بعضها لا يكون له فاعل واحد ، بل إن الفعل يمر على عدة خطوات حتى يتم ، ويكون لكل خطوة عامل خاص أذى إليها ؛ كأن يقذف صبي حجراً على زجاج إحدى النوافذ فيكسره وتتطاير شظاياه فتصيب شظية منها أحد المارين وتجرحه . فهذا الفعل ينطوي على سلسلة من الأفعال ، والفاعل الأول وهو الصبي لم يفعل سوى قذف الحجر . والأمثلة لأفعال التولد كثيرة ، منها الألم الحادث عند الضرب ، والألوان الناتجة عن الضرب أيضاً ، ومقتل الرجل بسهم أطلقه عليه رجل آخر .

أول من أحدث القول في التولد من المعتزلة وأفرط فيه هو بشر بن المعتز ^(٥) . ثم تبعه الآخرون ، وأظهر كل منهم حكماً عليها بحسب رأيه واجتهاده . فمنهم من قال

(١) نهاية الإقدام ص ٥٥ ، ٧٢

(٢) المقالات ج ١ ص ٢٢٩ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٧

(٣) المقالات ج ١ ص ٢٢٩ (٤) المقالات ج ٢ ص ٤٠٩

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

إن إضافة المتولدات كلها أفعال لا فاعل لها كقائمة^(١)، ومعمّر^(٢). وحجة ثالثة أنه في بعض الأحيان لا يمكن إضافة أفعال التولد إلى فاعل أسبابها/ فقد يحدث أن يموت فاعل الفعل الأول وبعد موته يتولد عن فعله فعل آخر، فلا يمكن — ولا أدري لماذا! — أن يضاف هذا الفعل الآخر إليه وقد مات، ولا يمكن أن ننسبه إلى الله تعالى لأنه قد يكون فعلاً قبيحاً، ولذلك حكم بأنه فعل لا فاعل له^(٣). أما المعتزلة الآخرون فقد قسموا أفعال التولد إلى قسمين: ما تولد من فعل غير الحى كحرق النار وتبريد الثلج، وما تولد من فعل الإنسان الحى فقال بعضهم في ما تولد من غير الحى، إنها فعل الله، وقال آخرون هي فعل الطبيعة^(٤)، وقال فريق ثالث هي أفعال لا فاعل لها^(٥). وما تولد من فعل الإنسان الحى فهي كلها، على رأى بشر بن المعتمر يحدث القول في التولد، من فعل ذلك الإنسان. فانكسار اليد الحادث عند السقوط فعل من سبب السقوط، وصحة اليد بعد ذلك بالجبر فعل الجبر. وإذا فتح الإنسان بصره فأدرك فالإدراك فعل فآتح البصر، أو إذا عمى غيره فالعمى فعله في غيره^(٦). وأجاز بشر أن يفعل الإنسان السمع وسائر الإدراكات والحرارة والبرودة والألوان والطعوم على سبيل التولد إذا فعل أسبابها^(٧). ويروى الشهرستاني أن بشراً أخذ ذلك عن الفلاسفة الطبيعيين^(٨). وقد قال أبو الهذيل بقول بشر هذا ولكنه أجرى فيه بعض التخيير فقال: ما تولد عن فعل الإنسان مما يعرف كيفيته كالآلم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له فهو فعل الإنسان؛ أما ما لا يعرف الإنسان كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة، الحادث في غيره عند فعله، فذلك أجمع فعل الله تعالى^(٩). ولذلك أجاز أبو الهذيل أن يقتل الأموات المدومون الأحياء

(١) المقالات ج ٢ ص ٤٠٧، وأصول الدين ص ١٧٧

(٢) أصول الدين ص ٤٨ (٣) اللل والنحل ج ١ ص ٧٧

(٤) ابن حزم ج ٥ ص ٣٧ (٥) ابن حزم ج ٣ ص ٥٦

(٦) المقالات ج ٢ ص ٤٠٢ — ٤٠٣

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٤٣، وأصول الدين ص ١٣٨

(٨) اللل والنحل ج ١ ص ٧١ (٩) المقالات ج ٢ ص ٤٠٢

الأصحاء على الحقيقة ؛ فلو نزع رجل في قوسه يريه هدف ومات بمجرد فصل السهم من يده ، ثم أصاب السهم بعد ذلك إنساناً فقتله ، لكان القتل فعل الرامي الميت ، لأنه لا يمكن أن يكون فعل الله تعالى ولا فعل السهم ولا فعلاً بلا فاعل^(١) ولما كان النظام يرى ألا فعل للإنسان إلا الحركة ، فإنه قال إن الإنسان لا يفعل إلا الحركة في حيزه كالصلاة والصيام والجهل والعلم والسكون والكلام^(٢) . ولا يستطيع الإنسان أن يفعل الألوان والآلام والأصوات والبرودة والحرارة لأن هذه كلها عند النظام أجسام والإنسان لا يقدر أن يفعل الأجسام حتى في نفسه . فكل ما يحدث في حيز الإنسان من الأجسام ولو كان ناتجاً عن فعله ، وكل ما يحدث في غير حيز الإنسان من أجسام وحركات ولو كان ناتجاً عن فعل الإنسان أيضاً ، فهو فعل الله تعالى بإيجاب الخلق . كذهاب الحجر عند دفعة الدافع له ، وانحداره عند رمية الرامي به صعداً ، كل ذلك فعل الله بإيجاب الخلق . أى إن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا رماه رام في الهواء أن ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتولدة^(٣) .

ولنعمد إلى أفعال الإنسان الاختيارية المباشرة فإنها هي التي تهمنا في الدرجة الأولى . وقد قلنا إن المعتزلة يرون أن الإنسان يعمل بقدرته من الله تعالى ، وكانوا يرون أيضاً أن القدرة قبل الفعل ، وأنها قدرة على الفعل وعلى ضده^(٤) . فالإنسان في نظر المعتزلة فاعل مختار حر الإرادة ، يتصرف بهذه القدرة التي منحتها إياها العناية الإلهية كما يشاء ، ويوجهها بحسب ما يريد ، ويستغلها في خلق أفعاله . فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد ، لأنهم يعتقدون أن القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقدوره ، ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود ، لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود^(٥) . وقد التزم المعتزلة هذا القول لأسباب ثلاثة هذه هي :

(١) الانتصار ص ٧٦ - ٧٨ ، والمقالات ج ٢ ص ٤٠٣

(٢) أصول الدين ص ١٣٨

(٣) المقالات ج ٢ ص ٤٠٤ ، وأصول الدين ص ١٣٩

(٤) المقالات ج ١ ص ٢٣٠ (٥) نهاية الإقدام ص ٧٩

١ — تفسير التكليف والوعد والوعيد :

إذا كان الله تعالى خالق أفعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف وبطل الوعد والوعيد . لأن التكليف طلب ، والطلب يستدعى مطلوباً ممكناً من المطلوب منه . فإذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب . والأهم من ذلك مسألة حساب الآخرة .. لأنه إذا كانت أفعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ..؟ ألا يكون تعالى ، لو حاسبهم عليها ، قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال فعلها هو ، وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير .. ؟^(١) فلكي يصح التكليف ويجب الحساب فيثاب المحسن على إحسانه ويجازى المسيء على إساءته ينبغي أن تكون للإنسان قدرة على أفعاله . ولهذا قال ثمامة : « لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً ، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعاً ، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم »^(٢).

٢ — تبرير إرسال الرسل :

وإذا كان الله تعالى خالق أفعال العباد فأى فائدة في إرسال الرسل إليهم .. ؟ لقد كان هشام القوطي يحتج على من يثبت مجرد العلم الأزلي ؛ لأنه إذا كان الله لم يزل عالماً بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر فما معنى إرسال الرسل .. ؟ وما معنى دعوة من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو إجابته .. ؟^(٣) فإذا كان ذلك كذلك فالأحرى ألا تكون ضرورة لإرسال الرسل إذا كان الله هو الذي يقدر أفعال عباده ويقرر من سيكون منهم مؤمناً ومن سيكون كافراً . فحق يكون هنالك ما يبرر إرسال الرسل ، وحتى تتم الفائدة من إرسالهم فيؤمن بسببهم كثيرون لولا هم لظلوا على الكفر ، حكم المعتزلة بلزوم كون الإنسان حراً في اختيار أفعاله قادراً عليها .

(١) ابن حزم ج ٣ ص ٣٦ — ٣٧ ، ونهاية الإقدام ص ٨٣ — ٨٤

(٣) الانتصار ص ١١٧

(٢) الشية والأمن ص ٣٥

وجد المعتزلة في إثبات أهل السنة والمجبرة القدر لله، وقولهم إنه خالق أفعال العباد، تجويراً له تعالى؛ ذلك بأن في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى؛ لأن من فعل شيئاً كان ذلك الشيء منسوباً إليه، وهذا ما لا يجوز في حقه عز وجل^(١). وشيء آخر وهو كيف يخلق الله أفعال عباده ويقدرها لهم ثم يعاقبهم عليها...؟ أليس من أجبر غيره على معصية ثم عذبه عليها كان ظالماً له...؟ ومن أعان فاعلاً على فعل الظلم ثم جازاه عليه كان جائراً...؟^(٢).

وإذا فالمعتزلة يمتنعون من القول بأن الله خالق أفعال العباد لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح. إن المعتزلة مجمعون على أن الله عادل، وأنه تعالى لا يظلم الناس شيئاً^(٣)، وأنه يريد من عباده جميعاً الطاعات ويكره المعاصي^(٤). وهم يعتمدون في ذلك، فيما عدا البراهين العقلية، على أدلة نقلية وردت في الكتاب العزيز^(٥) منها الآيات التالية:

- ١ - « وما ربك بظلام للعبيد »^(٦).
- ٢ - « وما الله يريد ظلاماً للعباد »^(٧).
- ٣ - « لا ظلم اليوم »^(٨).
- ٤ - « فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »^(٩).
- ٥ - « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون »^(١٠).
- ٦ - « ولا يرضى لعباده الكفر »^(١١).

- | | |
|---|------------------------|
| (١) ابن حزم ج ٣ ص ٣٦ | (٢) ابن حزم ج ٣ ص ٥٦ |
| (٣) ابن حزم ج ٣ ص ٥٦ | |
| (٤) الإبانة ص ٦٠، ٦٤، وأصول الدين ص ١٤٧، ونهاية الإقدام ص ٢٥٤ | |
| (٥) الانتصار ص ٥٠، وابن حزم ج ٣ ص ٥٦، ونهاية الإقدام ص ٢٥٨ | |
| (٦) سورة فصلت آية ٤٦ | (٧) سورة المؤمن آية ٣٣ |
| (٨) سورة المؤمن آية ١٧ | (٩) سورة التوبة آية ٧١ |
| (١٠) سورة يونس آية ٤٥ | (١١) سورة الزمر آية ٩ |

٧ — « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة »^(١).

٨ — « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »^(٢).

وإذا وجد المعتزلة بعض الآيات القرآنية تقول بالجبر، كتلك التي أتينا على ذكرها، أخذوا يؤولونها بحيث أخرجوا منها معنى الجبر^(٣). أما الأحاديث التي ثبتت القدر فقد رفضوها وكذبوا روايتها، فإن النظام كان يقول عن ابن مسعود في الحديث « الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه »، إنه كذب به على النبي صلى الله عليه وسلم^(٤). وهذا دأب المعتزلة دوماً يعتمدون على الأدلة العقلية إذا كانت توافق أغراضهم ويتأولونها أو يرفضونها إذا كانت تخالفها.

وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا على نفي الظلم عن الله، فقد اختلفوا في قدرته تعالى على فعل الظلم. فكان أبو الهذيل يقول إن الله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعله لحكمته ورحمته^(٥)، ولأن الظلم لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص عليه تعالى^(٦)، ولأن القدرة على رأيه قدرة على الفعل وعلى ضده، فلا يقدر أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور^(٧). وقد اتبع أكثر المعتزلة، ولا سيما البصريين، قول أبي الهذيل هذا في القدرة، وفي أن الله قادر على فعل الخير والشر ولكنه لا يفعل الشر ولا يريد له لقبحة وغناه عنه^(٨). وكانوا على رأي واصل بن عطاء^(٩) وقاسم البمشقي^(١٠) في أنه يجوز أن يقع من الله تعالى الشر الذي هو مرض أو قحط أو عقوبات، لأن هذه شر في المجاز فقط^(١١). وخالفهم في ذلك عباد بن سليمان فأنكر أن يخلق الله شيئاً

(١) سورة الأنفال آية ٦٨ (٢) سورة البقرة آية ١٨١

(٣) الانتصار من ١٢٠ — ١٢٢، والملل والنحل ج ١ ص ٥٤ — ٥٥

(٤) تأويل مختلف الحديث من ٣٣ (٥) المقالات ج ٢ ص ٥٥

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٠٠ (٧) الانتصار من ٩، ١١

(٨) الإبانة من ٦٠، والفرق بين الفرق من ١١٦، والملل والنحل ج ١ ص ٦١

(٩) الملل والنحل ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ (١٠) الانتصار من ٨٥ — ٨٦

(١١) المقالات ج ١ ص ٢٤٥

من الشرّ أصلاً ولو كان من نوع المرض والعقوبات وفساد الزرع^(١)، وإن كان أقوم على أنه تعالى يقدر على الشرّ ولا يفعله . أمّا النظام فإنه انفراد عن سائر المعتزلة في قوله في قدرة الله على الظلم ، فقد زعم أن الله لا يستطيع أن يفعل الشرّ ، ولا يقدر أن يظلم أحداً أصلاً^(٢)، لأن فاعل العدل عنده لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وتجويز وقوع القبيح من الله جلّ وعلا قبيح^(٣) . ويقول الخياط إن إبراهيم إنما قال ذلك لأنه كان يرى أن الظلم لا يقع إلا من جسم ذي آفة ، فالواصف لله بالقدرة على الظلم قد وصفه بأنه جسم ذو آفة ؛ ولأن القادر على شيء عنده غير محال وقوعه منه^(٤) . وقد احتج المعتزلة على هذا القول لأنه يؤدي إلى تعجيز الله تعالى ، وأكفره فيه المعتزلة البصريون^(٥) .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في قدرة الله تعالى على الظلم ، فإن شيئاً لا يختلف فيه أحد من المعتزلة وهو أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده ، وإنما يريد لهم الخير . ولذلك حكموا بنفي القدر ، وجعلوا الإنسان حراً في اختيار أفعاله مسئولاً عنها ، فاعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية . وقد كان سرورهم بهذه النتيجة التي توصلوا إليها عظيماً ، لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن الوجدانية ؛ وكان إيمانهم بها شديداً حتى لقد أطلقوا على أنفسهم اسم « أهل العدل » ، وحتى إن أبا موسى المردار أكفر من قال بالجبر وأكفر أيضاً الشاك في كفره والشاك في الشاك إلى ما لا نهاية . وكان المردار يستعظم الجبر ويدافع في مجلسه عن العدل الإلهي . حضر أبو الهذيل مجلسه ذات يوم وسمع قصصه في العدل وحسن ثنائه على الله ووصفه

(١) المقالات ج ١ ص ٢٤٦ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٩

(٢) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٧

يرى البغدادى أن النظام أخذ ذلك عن التوبة الذين يقولون إن النور فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور . (الفرق بين الفرق ص ١١٣ - ١١٤) .

(٤) الانتصار ص ٢٦ - ٢٧

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٦١

(٥) الفرق بين الفرق ص ١١٦

له تعالى بالإحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم ، فبكى أبو الهذيل وقال : هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان^(١) .

وكما أن المعتزلة في دفاعهم عن مبدأ الوحدانية راحوا يحاربون كل شيء يتعارض مع هذا المبدأ ويفندونه ، كذلك حاربوا كل قول أو فكرة تتنافى مع مبدأ العدل الإلهي . من ذلك أنهم نفوا المحاباة عن الله^(٢) ، وقالوا إنه تعالى سوى بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والمصصة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين^(٣) ، وقال النظام إن الله لا يستطيع أن يزيد في نعيم أهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب أهل النار^(٤) . ثم إن المعتزلة أنكروا الشفاعة في الذنوب يوم القيامة^(٥) لأنها تتضمن معنى المحاباة . ورفضوا أن تكون الأرزاق مقدرة ، فقالوا إن الله لا يقسم الأرزاق إلا على الوجه الذي حكم به الشرع ، وإنه لا يرزق الناس الحرام . والأرزاق ، على رأيهم ، يجوز أن تزيد وتنقص بالطلب والتواني^(٦) . ولما رأوا

(١) الانتصار ص ٦٧

(٢) شواهد المحاباة كثيرة في الحياة ، كثافتها الناس في العقل والصحة والمال . وأهل السنة يقولون بها ويرون أن الله تعالى يحابي من يشاء ويحرم من يشاء . وهذه بعض أدلتهم على ذلك :
١ — أنه تعالى جعل للابن الذكر في الميراث حظين وإن كان غنياً وللبنت حظاً واحداً وإن كانت فقيرة .

٢ — فضل بعض الرسل على بعض بقوله : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات » . — سورة البقرة آية ٢٥٤

٣ — فضل بني آدم على كثير من خلقه : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » . — سورة الإسراء آية ٧٢ (ابن حزم ج ٣ ص ٦١ ، ٧٣)

(٣) أصول الدين ص ١٥٢

(٤) أصول الدين ص ٢٣٩ ، والفرق بين الفرق ص ١١٦

(٥) المقالات ج ٢ ص ٤٧٤ ، وأصول الدين ص ٢٤٤

(٦) الإبانة ص ٧٧ ، والمقالات ج ١ ص ٢٥٧ ، وأصول الدين ص ١٤٤

الأطفال والمجانين والحيوانات يتمذّبون في الدنيا ويتألمون ، ووجدوا الشرع يبيح ذبح الحيوانات ، قال أكثرهم إنه يجب على الله أن يعوضهم من هذه الآلام التي تنالهم في الدنيا ، وذلك بأن يدخلهم الجنة ويصورهم في أحسن الصور ويجعل نعيمهم لا انقطاع له ؛ لأنه إنما حسن منه تعالى إيلامهم للمرض المضمون لهم في الآخرة^(١) . وإذ وردت في القرآن آيات كثيرة تحمل معنى الهداية من الله لخلقه والتوفيق والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب ، واعتقدوا أن مثل هذه الآيات مناقضة لمبدأ العدل الإلهي وتفكرة الحرية الفردية ، فإنهم شددوا في وجوب تأويلها جميعاً . فقالوا في الهداية إنها على معنى التسمية والحكم^(٢) ، أو الإرشاد وإبانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شيء^(٣) . وقالوا في التوفيق إنه توفيق عام يكون بإظهار الآيات وإرسال الرسل وإزالة الكتب^(٤) . أما الإضلال فقد أوّلوه على معنيين : أحدهما أن يقال أضلّ عبداً بمعنى أسماه ضالاً أو أخبر أنه ضال ، والثاني على معنى أنه جازاه على ضلّاته^(٥) . وكذلك الخذلان معناه التسمية أو الحكم بأنهم مخذولون وليس الإضلال والإغواء والصدّة عن الباب^(٦) . واختلفوا في الختم والطبع على القلوب ؛ فقال بعضهم إن الختم والطبع من الله تعالى على قلوب الكفار هو الشهادة بأنهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمنع لهم من الإيمان . وارتأى آخرون أنه السواد في القلب ، كما يقال طبع السيف إذا صدئ من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم مما أمرهم الله به ، فقد جعله تعالى سمة لهم تعرف الملائكة بها أهل الولاية من أهل المداوة^(٧) . وكان الفوطي وتلميذه عباد بن سليمان أكثر المعتزلة تشدداً في هذا الأمر . فإن الفوطي كان يمنع

(١) المقالات ج ١ ص ٢٥٤ ، وأصول الدين ص ٢٠٩ ، ٢٤٠

(٢) المقالات ج ١ ص ٢٦٠ (٣) أصول الدين ص ١٤١

(٤) نهاية الإقدام ص ٤١١

(٥) المقالات ج ١ ص ٢٦١ ، وأصول الدين ص ١٤١

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٦٥ ، ونهاية الإقدام ص ٤١١

(٧) المقالات ج ١ ص ٢٥٩

إضافة بعض الأفعال إلى الله ولو ورد بها التنزيل . فلا يجب أن نقول إنه تعالى يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤتلفون باختيارهم ، ولا أنه تعالى يحبب إليهم الإيمان ويزينه في قلوبهم ، ولا أنه يضل الفاسقين^(١) . أما عباده فكان يمنع أن تقول خلق الله الكفار ، لأن الكفار ناس وكفر معاً ، والله تعالى لا يمكن أن يخلق الكفر ، فهو قد خلق أجسام الكفار فقط دون كفرهم^(٢) .

إن تعمق المعتزلة في درس الفلسفة اليونانية ترك في عقائدهم أثراً بعيداً ولا سيما في مسألة القدر . فإنهم أخذوا عنها قول أرسطو إن الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام . وإذا كان كذلك فإنه تعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه . ولما آمن المعتزلة بهذا المبدأ الفلسفي راحوا يطبقونه على أقوالهم الدينية . فقالوا كما ذكرنا إن الله لا يفعل إلا الخير ومحال أن يفعل الشر ، وقال النظام إنه تعالى لا يقدر على فعل الشر أصلاً . واستمروا يحددون سلطة الله عز وجل ويوجبون عليه أشياء كثيرة ، فتوصلوا إلى أقوال متطرفة لا يمكن لأهل السنة أن يقرروهم عليها بحال . وقد جعل ذلك المعتزلة يقولون أيضاً بالصلاح والأصلح . ومعنى هذا أن كل فعل من أفعال الله تعالى لا يخلو من الصلاح والخير^(٣) . وإذا قاله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم^(٤) . وليس ذلك فحسب وإنما لا يقدر تعالى أن يعطي عباده أصلح مما أعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه منهم لكان بخيلاً ظالماً^(٥) . قاله يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما أعطاه ، أى شيئاً يفوقه في الصلاح لأنه ما من أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه ، ولكنه يستطيع أن يفعل أمثال ما فعل من الصلاح ، والبعض يرفض حتى هذا القول الأخير^(٦) . وأول من وضع

(١) الفرق بين الفرق ص ١٤٦ ، والمثل والحل ج ١ ص ٧٨

(٢) الانتصار ص ٩١ ، والفرق بين الفرق ص ١٤٧ ، وابن حزم ج ٣ ص ٣٢

(٣) نهاية الإقدام ص ٣٩٧ ، ٤٠٠ (٤) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦

(٥) ابن حزم ج ٣ ص ٩٢

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٤٧ ، وابن حزم ج ٣ ص ٩٢ ، ونهاية الإقدام ص ٣٩٨

هذه العقيدة التي مثلت دوراً خطيراً في تاريخ الاعتزان هو النظام^(١)، وتبعه فيها سائر المعتزلة . ويرى الشهرستاني أنه أخذها عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاًحاً لفعل^(٢). وقد يكون النظام اقتبسها عن اللاهوت المسيحي؛ فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح، وكانوا — ولا سيما يحيى الدمشقي — يتناولونه بالبحث والشرح^(٣). وسأوسع في هذه العقيدة قليلاً وأظهر كيف كان المعتزلة يطبقونها على الخلق والتكليف والمعاد.

١ — الخلق :

١ — واجب على الله تعالى أن يخلق الخلق، لأن خلقهم فيه نفع لهم وصلاًح^(٤). وذلك أن يتوصلوا إلى معرفة الله ووحدانيته فيعبده ويذكروه على آلائه وتفضله عليهم فيستحقوا ثواب الأبد ونعمة الخلود^(٥). فيكون خير الله تعالى قد حمله على خلق العباد لعله، وتلك العلة هي نفعهم وصلاًحهم .

٢ — وبما أن الحكيم لا يفعل شيئاً جزافاً بل لعله وغرض، لذلك فلا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا لينتفع به العباد أو يستبروا به، ولا يجوز أن يخلق شيئاً لا يراه أحد ولا يحس به حتى الأطفال لا يؤلمهم الله في الدنيا إلا عبرة للبالغين^(٦).

٣ — لا يعطى الله عباده في الدنيا إلا ما هو أصلح لهم . فلا يقدر تعالى أن يعنى بصيراً أو يمرض صحيحاً أو يفقر غنياً إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، ولا يقدر أن يغنى فقيراً أو يصحح مريضاً إذا علم أن الفقر والمرض أصلح لها^(٧).

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦ (٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦١ — ٦٢

(٣) Nicene Fathers ج ٩ ، قسم ٢ ، ص ١

(٤) المقالات ج ١ ص ٢٥١ — ٢٥٣ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢

(٥) نهاية الإقدام ص ٣٩٧ ، ٤٠٠ — ٤٠١

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٥١ ، ٢٥٣ (٧) الفرق بين الفرق ص ١١٥ — ١١٦

وعلى ذلك فكل ما ينال الإنسان في الدنيا في الحال والمال من السراء والضراء والغنى والفقر والصحة والمرض والحياة والموت فهو صلاح لم^(١). وإذا أعطى الله بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى فإن ذلك وإن كان في حدوداته غير حسن ، إلا أنه أصلح شيء لم^(٢). ولهذا كان الجبائي يقول إن الأصلح ليس هو الألد ، بل هو الأجود والأصوب في العاقبة ، كالحجامة والفصد وشرب الدواء وإن كانت مؤلمة مكروهة إلا أنها الأصلح لصلاح عاقبتها^(٣).

٤ — إن الأطفال الذين يعلم الله أنهم لو عاشوا يؤمنون ، والفساق الذين لو عاشوا يتوبون ، لا يجوز أن يميتهم تعالى قبل ذلك . ومن عليم الله أنه لو عاش لفعل خيراً أو ازداد إيماناً لا يجوز أن يخترمه تعالى قبل أن يتوصل إلى ذلك . فالله لا يميت إلا من علم أنه لو بقي طرفة عين لما فعل شيئاً من الخير أصلاً بل كفر أو فسق^(٤).

٥ — بعد أن يخلق الله العالم لا يستطيع أن يزيد فيه ذرة واحدة ولا أن ينقص منه ذرة ؛ لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه^(٥).

٢ — التكليف :

١ — بما أن الله خلق الخلق لمنفعتهم وتعريضهم لثواب الأبد بعمرته وعبادته ، لذلك واجب عليه تعالى أن يكلفهم^(٦) ، لأن التكليف هو السبيل إلى تلك المعرفة . ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان أغرام بالمعاصي^(٧). ولهذا قرر المعتزلة أن بعثة الأنبياء واجبة على الله^(٨) ، لأن الأنبياء هم واسطة ذلك التكليف وهم الذين ينقلون إلى العباد أوامرهم تعالى ونواهيهم وما يسخطه وما يرضيه .

(١) نهاية الإقدام ص ٤٠٥ (٢) ابن حزم ج ٣ ص ٩٢

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٨٤ — ٨٥

(٤) المغالات ج ١ ص ٢٥٠ ، وابن حزم ج ٣ ص ٩٦

(٥) الانتصار ص ١٢٩ (٦) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢

(٧) أصول الدين ص ١٤٩ (٨) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٠

٢ — لا يكلف الله تعالى عباده إلا ما يضيّقونه^(١). لأنه إذا كانت الغاية من الخلق والتكليف صلاح العباد فكيف يكلفهم ما لا طاقة لهم به...؟ كذلك لا يصح ورود التكليف من الله تعالى إلا بما فيه صلاح المكلف^(٢).

٣ — إذا خلق الله العباد وكلفهم وجب عليه تعالى أن يزيح عنهم من كل وجه، وذلك يكون بإكمال عقولهم وإقذارهم على العمل^(٣). والقدرة لا تكون إلا قدرة على الأمور به وعلى ضده^(٤). ولهذا صار بعضهم إلى أن أول ما يخلقه الله يجب أن يكون عاقلاً مفكراً حتى يستطيع أن ينظر ويعتبر ويتوصل بالعقل إلى معرفة الخالق^(٥). أما ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه الله لينتفع به المكلفون أو ليكون لهم عبرة ودليلاً^(٦).

٤ — كل ما ورد به التكليف، أي الشرع، لا يمكن الزيادة فيه ولا النقصان منه؛ فما أوجبه الشرع لم يكن جائزاً سقوطه، وما أسقطه لم يكن جائزاً وجوبه^(٧).

٣ — المعاد :

١ — حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب^(٨)، ولذلك كانت الإعادة واجبة من طريق العقل للترقية بين المحسن وبين المسيء بالثواب والعقاب^(٩)، فتمت الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى العباد. ولهذا كان المعتزلة يرون أن ترك البعث للخلق والثواب

(١) المقالات ج ١ ص ٢٣٠، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٣

(٢) أصول الدين ص ٢١٤ (٣) نهاية الإقدام ص ٤٠٥

(٤) أصول الدين ص ٢١٣ (٥) نهاية الإقدام ص ٤٠١

يقودنا هذا إلى حديث العقل المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو: « أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك، بك آخذ وبك أعطي، وبك أئيب وبك أعاقب ». — الإتحاف ج ١ ص ٤٥٢ —
٤٥٣ — فالأرجح أن يكون هذا الحديث من وضع المعتزلة. وقد يكون — وهذا قول ضعيف — حديثاً صحيحاً ولكن المحدثين تركوه لأن فيه تأييداً لحجة المعتزلة.

(٦) المقالات ج ١ ص ٢٥١ (٧) أصول الدين ص ١٤٩

(٨) أصول الدين ص ٢٠٩ (٩) أصول الدين ص ٢٣٧

للطائعين قبيح . فقد قالوا إن التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح^(١)
وقالوا إن الثناء على الفعل الحسن والثواب عليه ، والملام والعقاب على الفعل القبيح
واجب^(٢) .

٢ — تخليد أهل النار في النار أصلح لهم لأنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا
عنه وصاروا إلى شر من الأول^(٣) . وتخليد أهل الجنة أصلح لهم ، فلا يقدر الله تعالى
أن يعيبتهم بحيث يبقى وحده كما كان وحده^(٤) .

٣ — لا يقدر الله تعالى يوم القيامة أن يزيد في نعم أهل الجنة أو ينقص منه ،
ولا أن يزيد في عذاب أهل النار أو ينقص منه . كذلك لا يقدر أن يخرج أحداً
من أهل الجنة عنها أو يدخل فيها من ليس من أهلها ولا أن يخرج أحداً من أهل
النار عنها أو يدخل فيها من ليس من أهلها^(٥) .

كان أكثر المعتزلة يقولون بالأصلح ما عدا بشر بن المعتز فإنه رفض هذا القول
وتحامل على القائلين به إلى حد أنه أكرههم^(٦) . وقد وضع بشر عقيدة أخرى خالف
بها عقيدة الأصلح دعاها اللطف ، وخلصتها أن عند الله تعالى ألطافاً كثيرة لا نهاية
لها لو أعطاه الكفار آمنوا إيماناً اختيارياً يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له
لو آمنوا دون تلك الألطاف . وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه
تعالى رعاية الأصلح لهم ، لأنه لا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، ولكن يزيح علل
العباد ، فيعطيه العقل والقدرة ويرشدهم بالدعوة والرسالة^(٧) . غير أن أصحاب الأصلح
يعترضون على أصحاب اللطف ويقولون عنهم إنهم مجتورون لله تعالى لأنه إذا كانت

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٦ (٢) نهاية الإقدام ص ٣٧١

(٣) نهاية الإقدام ص ٤٠٥ (٤) الانتصار ص ١٧ — ١٨

(٥) الانتصار ص ٢٦ ، والفرق بين الفرق ص ١١٦ ، وأصول الدين ص ٢٣٩

(٦) ابن حزم ج ٣ ص ٩٣

(٧) المقالات ج ١ ص ٢٤٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٤١ ، وابن حزم ج ٣ ص ٩٣ ،

والملل والتعلل ج ١ ص ٧١ — ٧٢

عنده هذه الألفاظ الكثيرة فلماذا لا يسمح عدده حتى يؤمنوا جميعاً ؟^(١) و يروى
الخياط أن المعتزلة ناظروا بشراً في اللطف حتى رجع عنه وتاب قبل سوته^(٢).

ثم إن شغف المعتزلة بالفلسفة وتأثرهم الشديد بها جعلهم ، علاوة على ما تقدم ،
يعظمون العقل البشري ويؤمنون بقوةه ويثقون بمقدرته على إدراك الأشياء والمفاضلة بين
الأمور . ولقد أدّى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة في المعارف — Knowledge —
وهي : « الفكر قبل ورود السمع » . فالمعتزلة جميعاً متفقون على أن الإنسان العاقل
قادر بعقله قبل ورود الشرع على تمييز حسن الأشياء من قبحها ، قادر
على التفريق بين الخير وبين الشر ، قادر فوق ذلك على معرفة الله تعالى ، وإن قصر
في تلك المعرفة استوجب العقوبة أبداً .

٧ ولكن المعتزلة مختلفون في مدى تقديرهم لمواهب العقل . فالنظام كان يرى
أن الإنسان العاقل يتوصل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع بنظر العقل^(٣)
— a posteriori — أي بعد التفكير والتأمل . وكان العلاف يذهب أبعد من النظام
في تقدير قوة العقل إذ قال إن معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته تمان
بضرورة العقل — a priori — أي لأول وهلة و دون روية . وقال في باقي المعارف
الناجمة عن الحواس أو القياس إنها كسبية^(٤) — a posteriori — . أما ثمانية فقد
كان أكثر من العلاف نفسه نظراً ؛ لأنه اعتبر المعارف كلها ضرورية . بيد أنه
تساهل مع الذين لا يقدر أن يأتوا بالمعارف ولا يستطيعون أن يعرفوا الله خالقهم
بضرورة العقل ، لأنه تعالى لم يضطرهم إلى ذلك ، فقال إنهم معذورون^(٥) . ولهذا قرر ثمانية
أن أمثال هؤلاء مسخرون في الدنيا لغيرهم من العباد العقلاء كالحیوان ، وأن العوام

(١) ابن حزم ج ٣ ص ٧٧

(٢) الانتصار ص ٦٤ — ٦٥ ، وابن حزم ج ص ٩٣

(٣) أصول الدين ص ٢٥٦ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٦٥ — ٦٦

(٤) الفرق بين الفرق ص ١١١ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٥٩

(٥) أصول الدين ص ٣٢ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٧٧

المقلدين من أهل الديانات الأخرى يصيرون يوم القيامة تراباً . ذلك بأنهم لا يستطيعون أن يأتوا بالمعارف بضرورة العقل لأن الله لم يضطرهم إلى معرفته . ومن لم يضطر إلى المعرفة لم يكن مأموراً بها ولا منهيّاً عن الكفر . فهم كالأطفال والحيوانات الذين لم يفعلوا سيئة ولا حسنة ، يصيرون مثلهم تراباً ، لأن الآخرة دار ثواب أو عقاب ، وبما أن هؤلاء المقلدين لا يستحقون ثواباً ولا عقاباً ، كانوا لاحظ لهم في الجنة ولا في النار^(١) . وقد وافق الجاحظ ثمانية على قوله هذا في المعارف^(٢) ، وكذلك وافقه الجعفران جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ، وزاد عليه أن أثبتا التخليد بالعقل . فإنهما لم يقولوا إن المعارف كلها ضرورية قبل ورود الشرع فحسب ، ولا قالوا إن من قصر في المعرفة يستحق العقوبة أبداً فحسب ، بل ذهبوا إلى أنه يجب على الإنسان أن يعلم أنه إن قصر يستوجب العقوبة أبداً^(٣) .

كان المعتزلة يقسمون الأفعال إلى حسنة وقبيحة ، ويرون أن الإنسان قادر أن يميز بعقله ، قبل ورود الشرع ، حسننها من وقبحها . إما بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرق ومعرفة حسن الصدق وقبح الكذب ، وإما بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق وإن كان فيه ضرر وقبح الكذب وإن كان فيه نفع ، ما عدا العبادات فهذه سبيل إدراكها السمع لا العقل^(٤) . أمّا الأفعال التي لا يقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح بالضرورة أو النظر فهي إما مباحة كما يرى بعضهم ، أو محظورة ، أو موقوفة^(٥) . والذي جرم إلى هذا القول ، عدا تقديرهم للعقل ، اعتقادهم أن الأنفال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، وأن الشرع إذا ورد بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها^(٦) . أى إن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبيح^(٧) ، فالحسن حسن لذاته ويبقى

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٥ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٧٧

(٢) أصول الدين ص ٣٢ ، ١٥٥ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٨١

(٣) أصول الدين ص ٢٥٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٤ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٧٦ - ٧٧

(٤) المستصفى للإمام الغزالي ج ١ ص ٥٦ (٥) المستصفى ج ١ ص ٦٣ - ٦٥

(٦) نهاية الإقدام ص ٣٧١ (٧) المستصفى ج ١ ص ٥٧

كذلك إلى الأبد وعلى كل حال ، والقبیح قبیح مائة وبقی كذلك إلى الأبد وعلى كل حال . ويؤخذ من هذا أنه يوجد حدٌّ فاصل بين الأعمال الحسنة وبين الأعمال القبيحة . وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينها . وإذا سلمنا مع المعتزلة في قولهم هذا فإن لنا ما نأخذه عليهم . فإنهم جعلوا الفعل ثابتاً من جهة الحسن أو القبح وفاتهم أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت . فالصدق وإن كان في حد ذاته حسناً فإن قائله ليس دوماً مصيباً ، والكذب وإن كان في حد ذاته قبيحاً إلا أن قائله ليس دوماً مخطئاً . ومن هذا القبيل وأد البنات فإنه فعل قبيح على كل حال ، ولكنهم في الجاهلية كانوا ينسبون فاعله إلى الإياء والشهامة . ومن أقدم على قتل غيره كان ظالماً مجرمًا ، ولكن الحكومة التي تقتص من القاتل لا يدعوها الناس ظالمة مجرمة ، بل بحقة عادلة . فالفعل كما نرى واحد ثابت ، ولكن الفاعل متغير ؛ فهو تارة محسن وطوراً مُسيء .

وأخيراً فإن تعظيم المعتزلة للعقل البشري وقولهم الذي أوردناه في المعارف العقلية حلام على البحث في مسألتين أخريين هما حقيقة البلوغ أو متى يصبح الطفل قادراً على المعرفة ، وحكم من لم تبلغه دعوة الإسلام . فقال أكثرهم إن البلوغ الحقيقي هو كمال العقل ، وليس البلوغ الجسدي . فالإنسان قد يبلغ قبل البلوغ الجسدي أو بعده وقد لا يبلغ أبداً . ولذلك قالوا إن الطفل يجب أن يعرف بآرائه بالعقل قبل ورود الشرع إذا كمل عقله ، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدي ، وإن قصر في تلك المعرفة كان كافراً مستحقاً الخلود في النار^(١) . ثم اختلفوا في الطفل إذا كمل عقله متى يلزمه أن يعرف الله تعالى ؛ فقال أبو الهذيل إنه يجب عليه أن يأتي بالمعرفة في الحال الثانية من كمال عقله ومعرفته بنفسه بلا فصل ، واعترض عليه بشر بن العتير فقال إنه يجب على الطفل أن يأتي بها في الحال الثالثة من كمال عقله ، لأن الحال الثانية حال فكر

(١) المقالات ج ٢ من ٤٨٠ ، وأصول الدين ص ٢٥٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٤ ،

والملل والنحل ج ١ من ٧٦ — ٧٧

واعتبار^(١). وبسبب هذا القول في مهلة المعرفة دعى أبو الهذيل وبشر وأتباعهما « أصحاب المهلة »^(٢). أما من لم تبلغه دعوة الإسلام فكان حكم القائلين بأن المعارف ضرورية فيه أنه إن عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله بالنبوة وأحكام الشريعة ، وإن عرف الله تعالى بالضرورة وجحدته فهو محجوج ، وإن لم يعرفه بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له في الآخرة ثواب ولا عقاب^(٣). ولا يخفى أن هذا القول في من لم تبلغه دعوة الإسلام نتيجة لازمة لعقيدتهم في العدل الإلهي ، وذلك أن الله يثيب من عرفه وعمل صالحاً ولو لم تبلغه الدعوة . وإنه ليختل لي أن المعتزلة بقولهم هذا في المعرفة قد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة . فمن قال إن المعارف ضرورية فهو قريب من الفلسفة العقلية — Rationalism — التي من أعظم رجالها ديكارت وليبنس وسبينوزا وكانت ، ومن رأى أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية — Empiricism — التي من أهم دعائها لوك وهيوم وباركلي . على أنه يجب ألا يفهم من هذا أن الفلسفات الحديثة تأثرت بالاعتزال ، فذلك ما لا يزال يفتقر إلى دليل ، ويقتضى الدرس والتحليل .

يقيني أن أهم ما عني به المعتزلة هو مسألة القدر ، وأن أهمية هذه المسألة مستمدة من الصفة العملية التي لها . لا جرم أن المسائل الأخرى التي كانوا يعالجونها مهمة أيضاً ولكن تنقصها هذه الصفة العملية ، فإن على نوع الاعتقاد في القدر يتوقف سلوك المرء في هذا العالم ومصيره في العالم الآخر .

إن نقطة الخلاف الجوهرية بين أهل السنة وبين المعتزلة في القدر هي أن أهل السنة جميعاً السلف منهم والأشاعرة فهموا من قول المعتزلة إن العباد خالقون لأفعالهم أن الله يعصى كرهاً . ولذلك فإن غيلان الدمشقي حين تناظر مع ميمون بن مهران

(١) أصول الدين ص ٢١١ ، ٢٥٨ والفرق بين الفرق ص ١١٢

(٣) أصول الدين ص ٢٦٢

(٢) الانتصار ص ٨٥

وقال له : أشاء الله أن يعصى ..؟ أجابه ميمون : أيعصى كرها ^(١) وقال أبو الحسن لأشعري إن العباد بفعلهم ما يكرهه الله ولا يريد به قد أغضبوه تعالى وقهروه وذلك لا يكون ، لأن كل شيء إنما يحدث بإرادة الله ومشئته ، فما شاء كان وما لم يشأ لا يكون ^(٢) . حتى إن أحدهم رأى في قول المعتزلة هذا ادعاء الربوبية فقد قال : ادعى فرعون الربوبية على الكشف وادعى المعتزلة الربوبية على الستر ، قالو : ما شئنا فعلنا ^(٣) .

والواقع أنه لا ينبغي أن يفهم ذلك من قول المعتزلة لأنهم لم يضمنوه أصلاً ؛ لكل ما ذهبوا إليه هو أن الله تعالى أقدر عباده على العمل ، فوهبهم العقل الذي يميزون به الحسن من القبح ويفرقون بين الصواب وبين الخطأ ، وأعطاهم مقدرة التي بها يأتون أعمالهم ، وأرسل إليهم الرسل الذين أبانوا المحجة وأوضحوا سبيل ، وخلق بعد ذلك بينهم وبين أعمالهم ، فمن عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها . ولحرية إذا هبة من الله تعالى ، ونعمة جزيلة ، فإذا مارس العباد هذه الحرية التي نصلت بها عليهم العناية الإلهية ، فارتكبوا أعمالاً لا ترضى الله ، لا يكونون قد قهره تعالى كما ظن الأشعري ، لأن الله قد أذن لهم أن يعملوا كما يشاءون حتى يصح ثواب والعقاب . لا ريب أن العصاة يفضبون الله ، وهم إنما يستحقون العقاب مخالفتهم أوامره واتباعهم نواهيه وإغضابهم له تعالى بذلك كله ، ولكنهم لا يقهرونه ولا يعصونه كرهاً . وقد وردت في الكتاب الكريم بعض آيات تقول إن الإنسان لا يقدم على أعماله إلا بإذن الله ، منها :

١ — « ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله » ^(٤) .

٢ — « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله » ^(٥) .

(٢) الإبانة ص ٦١ — ٦٢

(٤) سورة التغابن آية ١١

(١) سراج الملوك ص ٣٤٦

(٣) فتح الطيب ج ٣ ص ١٥٤

(٥) سورة يونس آية ١٠٠

٣ — « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله » (١).

ومعلوم أن الإذن غير الإرادة ، وأن من عمل شيئاً بإذن غيره لا يكون قد غلبه عليه .

لم يستطع المعتزلة أن يهضموا نظرية الجبر أبداً ، ولهذا فإنهم نفوا القدر بشدة ، ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة صماء ، لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار ، وإنما تسيّرهما يد القضاء من وراء ستار . . ! فأثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية — حرية الفكر والعمل — ويقدرّون المواهب العقلية ، وكانوا لذلك دعاة حرية الرأي والإرادة في الإسلام .

وإني لأعتقد أن المعتزلة بنفهم القدر عن أفعال العباد الاختيارية المكتسبة قد أصابوا هدفين في وقت مما حققوا غايتين عظيمتين ؛ فإنهم لم ينفوا الظلم عن الله تعالى ويدافعوا عن العدالة الإلهية فحسب ، بل دافعوا أيضاً عن الحرية الإنسانية ؛ لأنهم اعتبروا الإنسان حراً في اختيار أفعاله ، فرفعوا بذلك من شأنه ، وجعلوه مخلوقاً عاقلاً مفكراً ، حراً مدبراً ، جديراً بتحمل المسؤولية . . . تلك المسؤولية التي عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان . . .



الفصل الرابع العقائد الخاصة - فرق المعتزلة

رأينا في الفصل السابق أن المعتزلة كانت تجمع بينهم عقائد مشتركة دعوها الأصول الخمسة . وقد بدأ الاعتزال محدود التفكير ضيق الآفاق . ولكن سرعان ما تعمق المعتزلة في بحث تلك الأصول ، وتوسعوا في شرحها ، مستعينين على ذلك بالفلسفة اليونانية التي بدأوا يدرسونها والتي أمدتهم بأفكار جديدة كثيرة ومواد للبحث والنظر غزيرة ، فدب الخلاف بينهم ، وتشعبت آراؤهم ، وتعددت وجهات نظرهم ، واشتد بينهم الحوار والجدال ، فانقسموا بسبب ذلك إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل واحدة منها آراؤها وأفكارها الخاصة ، وتتبع كل فرقة أحد رؤوس الاعتزال البارزين وتنسب إليه . وسأحاول في الفصل التالي أن أتكلم عن العقائد الخاصة لكل فرقة ؛ وهي إما أقوال فلسفية بحثت لا علاقة لها بالأصول الخمسة البتة، وإما أقوال تفصيلية متفرعة من تلك الأصول . وسأرتب هذه الفرق ترتيباً زمنياً فإن في ذلك ما يساعدنا على تتبع تطور المعتزلة الفكرى منذ نشوئهم إلى أن بلغوا ذروتهم ثم جنحوا إلى التأخر والانحطاط حتى بلغوا حدّاً من الجحود والركود يصح أن يسمّى سقوطاً ، كما أن فيه ما يمكننا من الوقوف على مدى تأثر ذلك التطور بالفلسفة اليونانية .

١ - الواسلية

أتباع واصل بن عطاء الغزال (٨٠-٨١٣١=٦٩٩-٧٤٨ م.) مؤسس فرقة المعتزلة ورئيسها الأول . وهو الذى وضع الأصول الخمسة التى يركز عليها الاعتزال .

وكانت أكثر أقواله فيب محدودة غير ناضجة . ويظهر أنه كان كثير التحمس لمبادئه ،
 فقد روى عنه الجاحظ أنه كان يزعم أن جميع المسلمين كفروا بعد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ، فقيل له : وعلى أيضاً ؟ فأنشد :

وما شرَّ الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا^(١)

٢ - العمرية

أتباع عمرو بن عبيد بن باب (٨٠ - ١٤٤ هـ = ٦٩٩ - ٧٦١ م) مولى آل
 عرادة بن يربوع بن مالك ، وكان من سبي كابل^(٢) . عاش عمرو بن عبيد في البصرة ،
 وعاصر واصل بن عطاء وكان تريباً له . فلما قام واصل بحركته انضم عمرو إليه وآزره ،
 فأعجب واصل به وزوجه أخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون
 خليفة^(٣) . كذلك كان عمرو بدوره معجباً بواصل متأثراً به . فقد تكلم واصل مرة
 في جمع ولما انتهى قال عمرو : ترون لو أن ملكاً من الملائكة أو نبياً من الأنبياء يزيد
 على هذا . . . !^(٤)

أصبح عمرو شيخ المعتزلة في وقته بعد واصل بن عطاء^(٥) . ولكنه لم يأت بآراء
 جديدة ، وكل ما فعله أنه وافق واصلًا على أقواله^(٦) ، ولم يخالفه في شيء إلا في رده
 للأحاديث النبوية وتحامله الزائد على بعض الصحابة كعلي ، وعثمان ، وطلحة ،
 والزبير^(٧) . ويرينا هذا أن المعتزلة في أول أمرهم لم تكن لديهم مسائل كثيرة تشغلهم
 وتزيد في مدى نشاطهم الفكري .

- | | |
|---|------------------------------|
| (١) البيان والتبيين ج ١ ص ٨ | (٢) النية والأمل ص ٢٢ |
| (٣) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٥ | (٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٦ |
| (٥) الوفيات ج ١ ص ٥٤٧ | |
| (٦) الفرق بين الفرق ص ١٠١ ، واللؤلؤ والنحل ج ١ ص ٥٦ | |
| (٧) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ | |

٣ - الهذيلية

أصحاب أبي الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٢٦ هـ = ٧٥٢ - ٨٤٠ م) مولى عبد القيس^(١)، وشيخ المعتزلة البصريين^(٢). أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء^(٣). وكان أبو الهذيل قد اطلع على الفلسفة اليونانية واقتبس منها، فجاءت أكثر أقواله متأثرة بها. وقد درس أبو الهذيل مسائل متعددة إذا نحن قابلناها بأقوال عمرو بن عبيد الذي توفي قبله باثنتين وثمانين سنة ظهرت لنا كثرتها، وعرفنا مقدار تطور الاعتزال وتوسعه في مدى ثلاثة أرباع القرن. وهذه هي أهم الأقوال المنسوبة إلى أبي الهذيل :

١ - الأعراض :

لم تسم الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام ؛ فقد توجد أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والإرادة من الله تعالى والبقاء والفناء^(٤). والأعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس^(٥). ومن الأعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى . فالحركات كلها لا تبقى ، والسكون بعضه يبقى وبعضه لا يبقى . فسكون الحى لا يبقى ، وسكون الميت يبقى ، والآلام واللذات تبقى . أما الأعراض الأخرى كالألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة فتبقى كلها . وما يبقى من الأعراض يبقى ببقاء مخلقه الله لا في محل^(٦). ثم إن من الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد . فما نعرف كيفيته لا يجوز أن يعاد ، وما لا نعرف كيفيته فيجوز أن يعاد^(٧). كذلك يجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التي يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون

(١) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦ (٢) الوفيات ج ١ ص ٦٨٤

(٣) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٧ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٧

(٤) المقالات ج ٢ ص ٣٦٩ (٥) المقالات ج ٢ ص ٣٦١ - ٣٦٢

(٦) المقالات ج ٢ ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، وأصول الدين ص ٥٠ - ٥١

(٧) المقالات ج ٢ ص ٣٧٤

والبصوت والألم . أما ما لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت والقدرة والعجز فليس يجوز أن يوصف تعالى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء منها^(١).

٢ — إثبات الجزء الذي لا يتجزأ :

أبو الهذيل من الذين يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد الذي لا يتقسم . وأغلب الظن أنه أخذ ذلك عن الفلاسفة اليونان الذريين — The Atomists — كديموقريطس^(٢) . ومن صفات الجوهر الفرد عند أبي الهذيل أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق . ولذلك فمحال أن يكون الجوهر الفرد جسماً لأن هذه الصفات التي نفيها عنه هي صفات الأجسام^(٣) ، ولأن الجسم يتكون على رأيه من ستة أجزاء على الأقل^(٤) . والجوهر إذا انفرد يحتمل من الأعراض الحركة والسكون ، أما باقي الأعراض كاللون والطعم والقدرة والعلم والحياة فلا تجوز عليه . وفي مقدور الله تعالى أن يفرق الجسم ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جواهر لا تقبل الانقسام ، ولكن لا يمكن تسمية الجوهر إذا انفرد من الحركة والسكون . وإذا أفرد الله الجوهر أمكن رؤيته بالعيون^(٥) . وقد يكون في هذا القول الأخير شيء من التناقض لأن الجوهر إذا كان لا يحتمل اللون فكيف يصح أن يرى .. ؟ ويقول البغدادى إن قول أبي الهذيل هذا يوجب على الله إذا أفرد الجوهر ألا يكون رائياً له^(٦).

٣ — الحركة والسكون :

الحركة والسكون هما غير الكون ، والجسم في حال خلق الله تعالى له لا متحرك ولا ساكن ، ولكن قد يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة^(٧) . ويجوز أن يتحرك

(١) المقالات ج ٢ ص ٢٧٨

(٢) Weber History of Philosophy ص ٣٦ — ٣٩

(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٠٧ ، ٣١٥ (٤) المقالات ج ٢ ص ٣٠٣

(٥) المقالات ج ٢ ص ٣١١ ، ٣١٥ (٦) الفرق بين الفرق ص ١١٣

(٧) المقالات ج ٢ ص ٣٢٥

الجسم لا عن شيء ولا إلى شيء^(١)، وأن يتحرك الجسم الكثير الأجزاء بحركة نحل في بعض أجزائه . فخالف بذلك المتكلمين الذين يرون أن الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك فقط دون غيره من أجزاء الجملة^(٢).

٤ — حقيقة الإنسان :

الإنسان هو الجسد فقط دون النفس . ويحتج أبو الهذيل على ذلك بآيات من القرآن الكريم كالآية : « خلق الإنسان من صلب كالنخار »^(٣).

٥ — تنافي معلومات الله ومفهوماته :

إن لما يعلمه الله تعالى ويقدر عليه غاية ينتهي إليها وحداً يقف عنده ، فلا يعلم بعد ذلك شيئاً ولا يقدر أن يفعل شيئاً أصلاً^(٤). ويكذب الخياط هذا القول المنقول عن ابن الروندي فيقول : إن أبا الهذيل كان يرى أن الله يعلم نفسه ، وأن نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية . أما الأشياء المحدثّة فإن لها كلاًّ وجميعاً وغاية ينتهي إليها العلم بها والقدرة عليها ، وذلك لخالفتها للقديم . ولما كان القديم عند أبي الهذيل ليس بذى غاية ولا نهاية ، ولا يجري عليه كل ولا بعض ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع . وقد قال تعالى في المحدثات إنه محيط بها . « وهو بكل شيء محيط » ، وإنه مُحْصِي لها : « وأحصى كل شيء عدداً » ، ولا تكون الإحاطة والإحصاء إلا للأشياء المتناهية^(٥).

٦ — فناء حركات أهل الخلد :

مرّ بنا أن أبا الهذيل كان يقول إن حركات أهل الخلد تنقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدرّون على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم ،

(١) المغالات ج ٢ ص ٣٢٣ (٢) الفرق بين الفرق ص ١١٢ — ١١٣

(٣) المغالات ج ٢ ص ٣٢٩ ، وابن حزم ج ٥ ص ٤١

(٤) الانتصار ص ٨ ، والمغالات ج ١ ص ١٦٣ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٧

(٥) الانتصار ص ٨ — ١٠

ومع ذلك فإن اللذات تجتمع في السكون لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلون إلى الأبد خامدين ساكنين كالجماد ، متلذذين ومتألمين^(١).

وقد قلت إن السبب الذي حمل أبا الهذيل على هذا القول رغبته في التوفيق بين قول الفلاسفة في قدم العالم وبين قول الدين في حدوده . ولكن هناك أسباب أخرى ؛ منها اعتقاده أن المحدثات لها غاية ونهاية ، وأن مقدورات الله عز وجل لها حد تقف عنده بحيث يصبح تعالى بعد ذلك لا يستطيع إحياء ميت ولا إمامة حي ، ولا تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ، ولا إحداث شيء ولا إفناء شيء . فإذا انتهى أهل الخلد إلى آخر الحركات التي ثبت لها كل محصى محاط به سكنوا سكونا باقياً ثابتاً^(٢). غير أن هذا السبب الثاني الذي أورده الخياط والبغدادى يفسر لنا تنهاى حركات أهل الخلد ، ولا يفسر لنا كيف مع ذلك لا يتناهى نعيمهم وعذابهم . ولعل الذي حمل أبا الهذيل على هذا القول رأيه الذي شرحناه في الأعراض . فإنه قال إن الحركات أعراض وإنها لا تبقى ، وإن السكون عرض وسكون الميت يبقى ، وإن اللذات والآلام أعراض وإنها تبقى ، فحكم بفناء حركات أهل الخلد ، وقال إن سكونهم ولذاتهم وآلامهم باقية . وذكر البغدادى سبباً ثالثاً وهو اعتقاد أبي الهذيل أن الحوادث

(١) ارجع إلى ص ٥٧ من هذا الكتاب ، وإلى الانتصار ص ١٠ — ١٢ ، وابن حزم

ج ٤ ص ١٤٦ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٥٨

ذكر بعض الكتاب أن أبا الهذيل كان يقول بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار . والأرجح أن يكونوا مخطئين في هذه الرواية لأن أبا الهذيل إنما كان يقول بانقطاع حركات أهل الخلد وفنائها فحسب ، أما النعيم والمذاب فيبقىان . وأظن أن الخطأ ناتج عن خلطهم بين قول أبي الهذيل هذا وبين قول الجهم بن صفوان الذي كان يرى أن الجنة والنار ثقيان بالمرء ويبقى الله وحده كما كان وحده . وأحب أن أبا الهذيل أخذ قول الجهم وأجرى فيه بعض التصديل بحيث قصر الفناء على حركات أهل الخلد دون نعيمهم وآلامهم . ذلك بأن أبا الهذيل كان من القائلين بالأصلح ، وأصحاب الأصلح يرون أن دوام النعيم لأهل الجنة أصلح لهم من الفناء . ارجع إلى :

تأويل مختلف الحديث ص ٥٥ ، والانتصار ص ١٢ ، والمقالات ج ١ ص ١٦٤ ، وج ٢ ص ٤٧٤ ، وقارن بغداد ج ٣ ص ٣٦٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٢ — ١٠٣

(٢) الانتصار ص ١٠ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٢ — ١٠٣

لها ابتداء لم يكن قبله حادث ، فوجب أن يكون لها آخر لا يكون بعده حادث . فقال
هنا مقدورات الله عز وجل وانقطاع حركات أهل الخلد^(١) .

٧ - الفصل :

العَلَّاف قدرى الأولى جبرى الآخرة ؛ ذلك بأنه وافق المعتزلة على قولهم بنفى
لقد رخيره وشره عن الله تعالى فى الدنيا ، أما فى الآخرة فإن أهل الخلد مع صحة
عقولهم وأجسادهم لا يقدرّون على كثير من الأفعال ولا قليل . فأهل الجنة فى أكلهم
وشربهم ونعيمهم ، وأهل النار فى أقوالهم وحركاتهم ، مضطرون إلى ما يكون منهم ،
والله تعالى هو الذى يخلق جميع أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به إلى أن يأتى
عليهم السكون الدائم^(٢) ؛ لأن الدنيا دار عمل وتكليف ، فالإنسان فيها حر الإرادة
حتى يتم التكليف ويصح الثواب والعقاب ؛ أما الآخرة فدار جزاء ، لذلك وجب
أن يكون الناس فيها مضطرين إلى أفعالهم غير مختارين لها ، وأن يكون الله سبحانه
وتعالى خالقها ومحدثها جميعاً^(٣) .

٨ - الحجة فى الأخبار :

إن الحجة فى الأخبار الماضية القائمة عن الحواس لا تثبت بأقل من عشرين
نفرأ فيهم واحد أو أكثر من أهل الجنة . أما خبر ما دون الأربعة فلا يوجب حكماً ،
وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصح وقوع العلم به وقد لا يصح^(٤) . ذلك بأن
الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين ، فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم
الكذب والزلل فى شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم فى كل زمان . وأهل الجنة
هم أولياء الله المعصومون من الخطايا فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر ، والأمة

(١) الفرق بين الفرق ص ١٠٤ ، وأصول الدين ص ٩٤

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٤ - ١٠٥ ، والمثل والنعل ج ١ ص ٥٨

(٣) الانتصار ص ٧٠ - ٧١

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٠٥ - ١١٠

في كل عصر لا تخلو من عشرين منهم على أقل تقدير^(١). ويرى البغدادي أن أبا الهذيل أراد بهذا القول أن يعطل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها ، لأن نقلة الأخبار ينبغي ، أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة أي واحد على رأيه في الاعتزال ، لأن من لم يكن كذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة^(٢).

٤ - النظامية

أتباع إبراهيم بن سيار النظام (+ ٢٣١ هـ = ٨٤٥ م) تلميذ أبي الهذيل المصنف^(٣). كان أعظم شيوخ المعتزلة ، وأقدمهم على الكلام ، وأكثرهم تعمقاً في الفلسفة ، وأوفرهم إنتاجاً . ذكر الشهرستاني أنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة^(٤). وقال البغدادي إنه عاش في صفرة قوماً من الثنوية والسمنية وخالف بعد كبره جماعة من الفلاسفة فأخذ عنهم بعض أقوالهم^(٥). وقد انفرد النظام عن غيره من المعتزلة بمسائل كثيرة نذكر فيما يلي أهمها :

١ - الجسم والعصر

الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه^(٦). ولا شيء في العالم إلا جسم ، لأن النظام كان لا يثبت عرضاً إلا الحركة . أما الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي يدعوها غيره أعراضاً فهي ليست سوى أجسام لطاف لها حيز تشغله^(٧). وعلى ذلك فكل شيء ليس حركة هو جسم .

(١) الانتصار ص ١٦١ - ١٦٣ ، والمثل والنحل ج ١ ص ٦٠

(٢) الفرق بين الفرق ص ١١٠ (٣) شرح الميون ص ١٢١

(٤) المثل والنحل ج ١ ص ٦٠ - ٦١ ، وشرح الميون ص ١٢٠

(٥) الفرق بين الفرق ص ١١٣ (٦) المغالات ج ٢ ص ٣٠٤

(٧) المغالات ج ٢ ص ٣٤٧ ، وابن حزم ج ٥ ص ٤٢

وهذا القول قريب من النظرية العلمية الحديثة . وقد كان لا عرض في نمطها ، لا الحركة
كان للأعراض من الصفات ما يلي :

- ١ — الأعراض قانية ؛ إذ لا يجوز البقاء إلا للأجسام^(١) .
- ٢ — الأعراض لا ترى بالعين ؛ لأن الإنسان محال أن يرى إلا الألوان ،
والألوان عند النظام أجسام لطافة^(٢) . كذلك محال أن تدرك الأعراض بالحواس
الباقية ، لأن الأعراض حركات ، والحركات ليست أجساماً ، ولا يدرك بالحواس
إلا الأجسام^(٣) .
- ٣ — سميت الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها . فلا يمكن
أن يكون العرض لا في مكان ، ولا يجوز أن يحدث عرض لا في جسم^(٤) .
- ٤ — الأعراض لا تتضاد ؛ لأن التضاد إنما يكون بين الأجسام كالحرارة
والبرودة ، والحلاوة والمرارة ، والبياض والسواد^(٥) .
- ٥ — الأعراض جنس واحد لأنها جميعاً حركات^(٦) .
- ٦ — يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الأعراض ، ولا يجوز أن يقدرهم
على غير الحركات ؛ لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والأصوات وغيرها أجسام
ولا يصح أن يقدر تعالى عباده على الأجسام^(٧) .

٢ — نفى الجزء الذي لا يتجزأ :

خالف النظام أستاذه العلاف في قوله بالجزء الذي لا يتجزأ ، ووضع كتاباً حكم
فيه بأن الجزء يمكن تجزيته إلى ما لا نهاية . فلا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف
إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء^(٨) . وإذا كان الجزء قابلاً للتصنيف إلى ما لا نهاية

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٥٨ ، وأصول الدين ص ٥٠

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٦٢ (٣) المقالات ج ٢ ص ٣٨٥

(٤) المقالات ج ٢ ص ٣٦٩ (٥) المقالات ج ٢ ص ٣٢٦

(٦) أصول الدين ص ٤٦ — ٥٠ (٧) المقالات ج ٢ ص ٣٢٨

(٨) المقالات ج ٢ ص ٣١٦ ، ٣١٨ ، ونحوه بين الفرق ص ١٢٣

فإن الجسم وإن كان يتناهى فى المساحة والذرع إلا أن أجزائه لا تتناهى من حيث التجزؤ^(١). والأجزاء متفاوتة فى الحجم ، فلو نصّفاً الجبل إلى نصفين ونصّفاً الخردلة نصفين لكان نصف الجبل أكبر من نصف الخردلة . كذلك إن قسماً أرباعاً وأخماساً وأسداساً كان أرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها ، وهكذا أبداً^(٢).

يرى البغدادى والشهرستانى أن النظام أخذ قوله فى نقي الجزء الذى لا يتجزأ عن الفلاسفة^(٣). والواقع أن قول النظام هذا يشبه كثيراً ما قاله الفيلسوف زينو من أن المسافة لا تتناهى أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقط لا نهاية لها وكل نقطة تنقسم أيضاً إلى نقط لا نهاية لها^(٤). وقد اعترض البغدادى على النظام فقال إن قوله بإمكان تجزؤ الجزء إلى ما لا نهاية يؤدي إلى استحالة كون الله تعالى محيطاً بآخر العالم عالمًا به وذلك مخالف لقوله عز وجل : « وأحصى كل شيء عدداً »^(٥). وأعتقد أن هذا الاعتراض فى غير محله لسببين : الأول أن الله هو اللانهاية ، وإذا كان كذلك أمكنه أن يدرك ما لا نهاية له ، وصحّ أن يوجد فيه كل ما لا نهاية له . والثانى أن النظام لم يقل إن كل جزء يمكن أن ينقسم بالفعل إلى ما لا نهاية ، بل قال ، كما يروى الخياط ، إنه ما من جزء إلا ويمكن أن يقسمه الوهم إلى قسمين^(٦). وهذا قول معقول وممكن تصوره فى الذهن كما يمكن أن نتصور تضيف العدد إلى ما لا نهاية وإن كنا لا نستطيع أن نفعل ذلك فى الحقيقة .

كان المعتزلة أول من بحث من علماء المسلمين فى الجزء ؛ وسبب ذلك أنهم سبقوا غيرهم إلى درس الفلسفة اليونانية والاستفادة منها . وقد انقسموا إلى طائفتين : الأولى وعلى رأسها أبو الهذيل ثبت الجزء الذى لا يتجزأ ، والثانية وعلى رأسها النظام تنفيه

(١) الانتصار ص ٣٤ ، ٥٥ (٢) الانتصار ص ٣٦

(٣) أصول الدين ص ٣٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٣

(٤) Bakewell, Source book in ancient philosophy ص ٢٤ — ٢٧

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٢٣ (٦) الانتصار ص ٣٣ ، ٥٥

١ وتقول بإمكانية تجزؤ الجزء إلى ما لا نهاية . أما المسلمون الآخرون فإنهم نهجوا في الجزء مناهج المعتزلة ؛ فمنهم ، ولا سيما الأشاعرة ، من اتسع قول العلاف . ومنهم ، وأخص بالذكر ابن حزم ، من تمسك برأى النظام . على أنهم لم يهتموا بهذه المسألة لغايات فلسفية كما فعل المعتزلة ، بل من حيث إن لها علاقة بالدين ، وإن من الممكن استغلالها في الدفاع عن عقائدهم الدينية . وقد لا يخلو من الفائدة أن يطلع المرء على أقوالهم فيها ، ويتبين الأدلة التي يقدمونها لإثبات تلك الأقوال^(١) .

٣ — الطفرة :

إن قول النظام بنفى الجزء الذي لا يتجزأ جرّه إلى القول بالطفرة . فإذا كانت المسافة المعينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعها في وقت متناهٍ . . ؟ فلتغلب على هذه الصعوبة أحدث النظام القول بالطفرة ، وهو أن الجسم قد يكون في مكان ما ثم يمر منه إلى المكان الثاني فالثالث ، ثم رأساً من الثالث إلى العاشر دون أن يمر بالأماكن المتوسطة بين الثالث والعاشر^(٢) . ويرى ابن حزم أن هذا القول لا ينطبق إلا على حاسة البصر . فإذا أطبق الإنسان بصره ثم فتحه لاقى خضرة السماء والكواكب والأفلاك البعيدة بلا زمان ، كما يقع على أقرب ما يلاصقه من الألوان دون تفاضل بين إدراك القريب وبين إدراك البعيد في المدة أصلاً . وهذا يدل على أن البصر يخرج من الناظر ويقع على كل مرئى قريب أو بعد دون أن يمر في شيء من المسافة التي بينهما ولا يحلّ فيها ولا يقطعها^(٣) . وابن حزم معذور إذا قال هذا لأنه كان يجهل ما أظهره العلم الحديث من أن النور يقطع المسافة

(١) ارجع لى : ١ — ابن حزم ج ٥ ص ٨٨

٢ — ذيل نهاية الإقدام .

٣ — De Boer, History of philosophy in Islam. ص ٥٧ — ٦٢

٤ — الموسوعة الإسلامية ، مقال « كلام — Kaham » لماكدونالد .

(٢) للغالات ج ٢ ص ٣٢١ ، والفرق بين الشرق ص ١٢٤

(٣) ابن حزم ج ٥ ص ٣٥

في زمن ، وأن بعض الأجرام السماوية البعيدة التي نبصرها بمجرد أن تنظر إليها قد قضى نورها آلاف السنين حتى وصل إلينا ، وأن سرعة النور عظيمة جداً بحيث إننا إذا أطبقتنا أبصارنا ثم فتحناها لاقت الكواكب والأفلاك القريبة من الأرض في مدة قصيرة جداً يمجز الإنسان عن إدراكها فينخدع كما انخدع ابن حزم ويعتقد أن البصر يقطع المسافات بلا زمان .

٤ — الحركة والسكون :

إذا كانت الحركة عرضاً ، وكانت لا عرض في الدنيا إلا الحركة ، فما يكون السكون . . ؟ زعم النظام أنه لا سكون أصلاً وإنما حركة^(١) . فالحركات هي السكون لا غير ذلك . والأجسام كلها متحركة في الحقيقة دوماً وساكنة في اللغة ؛ لأن الحركة حركتان : حركة نُقْلة ، وحركة اعتماد . فالسكون إذاً حركة اعتماد . وكان يقول : لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين ؛ أي تحرك فيه وقتين . وقال أيضاً إن الأجسام في حال خلق الله تعالى لها متحركة حركة اعتماد . وكان يحيل أن يتحرك الجسم لا في شيء ولا إلى شيء^(٢) . وأرجح أن يكون النظام قد أخذ هذه المقالة في الحركة عن الفيلسوف اليوناني هرقليطوس الذي كان يرى أن الحركة عماد الكون وأن كل شيء في هذا العالم متحرك حركة دائمة^(٣) .

٥ — حقيقة الإنسان وعقيدة أفعار :

الإنسان في الحقيقة ليس البدن كما ادعى أبو الهذيل ، بل هو النفس أو الروح^(٤) ، أما البدن فآلتها أو قالبها . والروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل له مداخله المائية

(١) ابن حزم ج ٥ ص ٣٥ . (٢) المقالات ج ٢ ص ٣٢٣ — ٣٢٥ .

(٣) Weber, History of Philosophy ص ٣٣ — ٣٧ .

(٤) يظهر أن الكتاب في ذلك الوقت كالأشعرى وابن حزم كانوا لا يفرقون بين النفس وبين الروح .

في الورد، والدهنية في السمس، والسمنية في اللبن. سم هي التي لها القوة والحياة والمشية والاستطاعة، وهي الحساسة المدركة^(١). ولذلك كان يقول إن النفس هي التي تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والتم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعاً هو غيره أو بصرأ هو غيره^(٢). وقد بنى النظام قوله هذا على فرضين سابقين: الأول هو أن الأجسام ضربان حي وميت، والحي منها يستحيل أن يصير ميتاً والميت يستحيل أن يصير حياً^(٣). فعلى هذا الأساس بنى تفريقه بين الروح وبين البدن وجعل الروح جسماً حياً والبدن جسماً ميتاً. والفرض الثاني هو أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه. ويعنى بالمداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشئين في الآخر كما يتداخل اللون والرائحة. فالشيء الخفيف قد يداخل الثقيل ويشعله إذا كان أكثر منه قوة^(٤). كذلك الروح أخف من البدن وأقوى منه، ولذلك أمكن أن تداخله. ويرى الشهرستاني أن النظام أخذ هذه المقالة عن الفلاسفة الطبيعيين الذين يرون أن الروح جسم لطيف مداخل للجسد^(٥).

وكان النظام يعتقد أن البدن آفة على الروح حابس لها^(٦). فإذا فارقت الروح البدن ارتفعت إلى الأعلى، شأنها في ذلك شأن النار والنور اللذين إذا تخلصا من الشوائب المحبسة لهما في هذا العالم لم يثبتا طرفة عين وارتفعا إلى الأعلى. هذا إذا كانت الروح خفيفة، وأما إذا كانت ثقيلة فإنها بعد التخلص من أضدادها لا تقصر دون النزول إلى الأسفل^(٧).

وقال أيضاً إن الروح جزء واحد وجنس واحد^(٨). وإذا كانت الروح كذلك،

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٣١، والملل والنحل ج ١ ص ٦٢

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٣٩

(٣) أصول الدين ص ٤٨، والفرق بين الفرق ص ١١٩

(٤) المقالات ج ٢ ص ٣٢٧ (٥) الملل والنحل ج ١ ص ٦٢

(٦) الانتصار ص ٣٦، والمقالات ج ٢ ص ٣٣١

(٧) الانتصار ص ٣٧ — ٣٩، وشرح بين الفرق ص ١٢٠ — ١٢١

(٨) المقالات ج ٢ ص ٣٣١، وشرح بين الفرق ص ١١٩

وكان البدن لا حقيقة له ، فقد استنتج النظام أن الحيوان كله جنس واحد^(١) ، لأن حقيقة الحيوان هو الروح ولما كان الجنس الواحد لا يكون منه عملان متضادان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ، ولا من الثلج تسخين وتبريد ، وكان النظام كما رأينا يقول إن الروح جسم والجسم لا يقدر على فعل الأجسام ولا يجوز أن يقدره الله تعالى عليها ، وكان أيضاً يقول إن الإنسان لا يقدر إلا على الأعراض وإنه لا عرض إلا الحركة ، فقد استخلص من كل ذلك أن أفعال الإنسان ومائر الحيوان جنس واحد وأنها كلها حركات^(٢) .

كثيرة هي الاعتراضات التي أثارها قول النظام في حقيقة الإنسان وحقيقة أفعاله ؛ فإن البغدادي اعترض على قوله الأجسام ضربان حي وميت ، والحي يستحيل أن يصير ميتاً والميت يستحيل أن يصير حياً ، فقال إنه مأخوذ عن الثنوية الذين زعموا أن النور حي خفيف ، وأن الظلام موات ثقيل ، وأن الخفيف الحي محال أن يصير ميتاً ثقيلًا ، والثقيل الميت محال أن يصير حياً خفيفاً^(٣) . واعترض ابن الروندي على قوله إن الروح إذا انطلقت من الجسد ترتفع إلى الأعلى لأنه شبيه بقول المنانية والديصانية في النور والظلمة . فردّ عليه الخياط بأن المنانية كفرت بقولها إن النور والظلمة قديمان لم يزلًا ، وأن الديصانية كفرت بإثباتها عالمين قديمين عالم في العلو وعالم في السفل غير عالمتنا هذا . والنظام لم يقل بذلك بل قال إن النور يذهب علواً والظلمة تذهب سفلاً ، وإن الخفيف يصعد إلى أعلى عالمتنا هذا والثقيل ينزل ويلحق بأسفل عالمتنا هذا^(٤) . واعترضوا أيضاً على قول النظام إن أفعال الحيوان جنس واحد فقال ابن الروندي إنه يعني أن الكفر مثل الإيمان ، وأن العلم مثل الجهل ، وأن الحب مثل البغض^(٥) ؛ وقال البغدادي إنه

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٠

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٥١ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٠ — ١٢١

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٩ — ١٢٠

(٥) الانتصار ص ٢٨

(٤) الانتصار ص ٣٨ — ٤٠

بشبه قول الثنوية إن النور يفعل بخير ولا يكون منه الشر ، وإن الظلام يفعل الشر ولا يكون منه الخير^(١). ومن رأى الشهرستاني أن قول النظام إن أفعال الحيوان جنس واحد وإنها كلها حركات ، مأخوذ عن مبدأ الحركة الذي يثبتته الفلاسفة ، وإنها هي التي تحدث التغير^(٢).

٦ — قهره في المتضادات والمستحيل :

يرى النظام في قهر المتضادات على الاجتماع دليلاً على وجود الخالق سبحانه وتعالى . قال : وجدت الحر مضاداً للبرد ، ووجدت أن الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات نفسيهما ، فعلمت بوجودي لها مجتمعين أن لها جامعاً جمعهما وقاهرهما قهرهما على خلاف شأنهما . وما جرى عليه القهر ضعيف ، وضعفه دليل على حدوثه ، وعلى أن له محدثاً أحدثه ، ومخترعاً اخترعه لا يشبهه . وليس الإنسان هو الذي جمعهما لأنه ضعيف مثلها ما يجري عليه القهر الذي يجري عليهما . فيكون الذي أوجدهما وقهرهما على الاجتماع وأوجد الإنسان هو الله تعالى الذي لا يشبهه شيء^(٣).

ومع ذلك فإن ابن الروندي يقول إن النظام كان يحيل أن يكون الله قادراً على فعل المستحيل ، كأن يجعل المبرد مسخناً ، أو الحر مبرداً ، لأن الجوهر محال أن يعمل ما ليس في طباعه عمله . ولكن الخياط ينكر أن يكون النظام قد قال ذلك^(٤).

٧ — الكسوف :

يقول النظام إن الله تعالى خلق الناس والحيوانات والنباتات والمعادن وسائر الموجودات دفعة واحدة ، وفي وقت واحد . فلم يتقدم خلق آدم على خلق أبنائه ، ولم يتقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد . ولكن الله أكن بعضها في بعض ؛

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٢

(٤) الانتصار ص ٤٧ — ٤٨

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٠

(٣) الانتصار ص ٤٦ — ٤٧

فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها لا في خلقها^(١). ويرى الشهرستاني أن أكثر ميل النظام كان إلى الفلاسفة الطبيعيين دون الإلهيين ، وأنه أخذ هذه المقالة عن أصحاب الكمون والظهور منهم^(٢). أما ماكدونالد فيرى فيها محاولة أخرى من رجال الفكر المسلمين للتوفيق بين القرآن الذي يقول إن الكون خلق في مدة معينة وبين أرسطو الذي يرى أن الكون قديم وسبق إلى الأبد^(٣). ولست أدري كيف فهم ماكدونالد قول النظام على هذا الشكل مع أنه يتضمن اعترافاً صريحاً بأن الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة وفي وقت واحد . وقد كان ماكدونالد يستطيع أن يستنتج من قول النظام هذا في الكون أنه قريب من نظرية النشوء والتطور الحديثة لأنه يدل على أن العالم على ما هو عليه الآن من الرق والترتيب كان في فكر الله قبل أن يخلقه ، وأنه تعالى خلق الموجودات وأمكن بعضها في بعض ثم أخذ يظهرها على الترتيب الذي وضعه لها .

٨ — الحجة في الأخبار :

الحجة في الأحكام الشرعية ، على رأى النظام ، هي في قول الإمام المصوم^(٤) . ولذلك فإنه راح يبطل الطرق المعروفة للأحكام الشرعية . فأبطل خبر الواحد وقال إنه لا يوجب العلم الضروري^(٥) . وأنكر أن يكون الإجماع حجة في الشرع لأن الأمة يجوز أن تجمع على خطأ ، فلو أجمعت الأمة على حكم شرعى لجاز أن تخطئ فيه^(٦) . ويتهم البغدادى النظام بأنه قصد إبطال أحكام فروع الشريعة بإبطال طرقها^(٧) . ويروى عنه أيضاً أنه كان يقول إن الأخبار لا يعلم بها شيء . فنحن لا نعلم

(١) للاتصار ص ٥١ — ٥٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٧

(٢) ابن حزم ج ١ ص ٦٤ (٣) Mac-Donald ص ١٤١

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٦٤ (٥) الفرق بين الفرق ص ١٢٩

(٦) تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ — ٢٤ ، وأصول الدين ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٢٩

بأخبار الله تعالى ، ولا بأخبار رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا بأخبار أهل دينه شيئاً على الحقيقة . ذلك بأنه ادعى أن المصومات ضربان : محسوس وغير محسوس . فالمحسوس منها أجسام ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس ، وأما غير المحسوس فيعلم بالقياس والنظر ولا يعلم بالحس والخبر^(١) .

٩ - إعجاز القرآن :

قال النظام إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة ، وإنما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب^(٢) . أما النظم والتأليف فإن الناس قادرون على مثلها ، ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم من الاهتمام به حبراً وتعجبيراً ، ولو حلّاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة وبلاغة^(٣) . وقد ردّ تلخيط على هذا القول الذي كان ابن الروندي أول من نسب به إلى النظام ، وقال إن النظام كان يقرّ بإعجاز القرآن نظماً وإخباراً^(٤) .

٥ - الثامنة

رئيسهم ثمانية بن أشرس النيمى (+ ٢١٣ هـ = ٨٢٨ م) . وقد انفرد ببعض مسائل منها :

١ - الوعيد :

تمادى في الوعيد فجعل من مات من المسلمين مُصرّاً على كبيرة واحدة مخلداً في النار مع فرعون وأبي لهب^(٥) . وكان المعتزلة قبله يرون أنه يخفف له العذاب .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٥

(٢) أصول الدين ص ١٨٤ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٨

(٣) المغالات ج ١ ص ٢٢٥ ، والمآل والنحل ج ١ ص ٦٤

(٤) الانتصار ص ٢٧ - ٢٨ (٥) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨

٢ - الإرادة :

لا فكل للإنسان إلا الإرادة ، وما عدا ذلك من أعماله فهو حدث لا يحدث له^(١) .
فيكون ثمة بهذا القول قد خالف أصحابه القدرية وخالف أيضاً الجبرية فلا هو أثبت
للإنسان قدرة على أفعاله ولا جعلها مقدورة لله عز وجل .

٣ - علو العالم :

العالم فعل الله بطبعه^(٢) ، أي إن طبيعته تعالى هي التي جعلته يصنع هذا الكون ،
فالكون نتيجة قوة طبيعية كاملة في الله وليس نتيجة مشيئته واختياره . ويرى
الشهرستاني أن ثمة أراد بذلك ما أراده العلاسفة - الطبيعيون منهم طبعاً -
من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة^(٣) . غير أن الخياط يرفض هذا
القول الذي أخذه ابن حزم والشهرستاني عن ابن الروندي ويقول إنه لم يُسمع عن ثمة
ولا ورد في كتبه . لأن المطبوع عند ثمة هو الجسم المحدث ، أما القديم الذي ليس
بجسم فتعالى عن ذلك علواً كبيراً . ثم إن المطبوع عند أصحاب الطبيع لا يكون منه
إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين ، أما من تكون
منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها^(٤) .

٦ - المعمرية

أتباع معمر بن عباد السلمي (+ ٨٢٢٠ . = ٨٣٥ م) . يرى فيه الشهرستاني
أنه من أعظم المعتزلة في دقيق القول بنى الصفات ونفى القدر^(٥) . وهذه هي أم
أقواله الخاصة :

(٢) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨
(٤) الانتصار ص ٢٢ - ٢٣

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٨
(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٨
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٢

١ - الأجسام والأعراض :

الجسم هو الطويل العريض العميق . وأقلُّ الأجسام ثمانية أجزاء إذا اجتمعت وجبت الأعراض^(١) . والجسم لا يجوز أن يدرك وإنما تدرك أعراضه^(٢) . ثم إن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة متحركة في اللفّة . فإن السكون هو الكون لا غير ذلك . والأجسام حال خلق الله تعالى لها تكون ساكنة^(٣) .

يقدر الله على خلق الأجسام فقط ولا يقدر على خلق شيء من الأعراض . ذلك بأن الأعراض من خلق الأجسام واختراعها إما طباعاً كالنار التي تحدث الإحراق والشمس التي تحدث الحرارة والقمر الذي يحدث التلوين ، وإما اختياراً كالحيوان الذي يحدث الحركة والسكون^(٤) .

٢ - حقيقة النفس :

الإنسان على مذهب معمر هو معنى أو جوهر غير الجسد المحسوس . أما الجسد فآلة هذا الإنسان ليس غير . والإنسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والحكمة . ثم هو لا متحرك ولا ساكن ولا متلون ، فلا يرى ولا يوصف بالطول أو العرض أو العمق ، ولا يلمس ولا يحس ، ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحصره زمان ، ومع ذلك فهو المدبر للجسد . فعلاقته بالجسد إذاً علاقة تدير وتصرّف وليس علاقة حلول وتمكّن^(٥) .

ويقول الشهرستاني إن معمرأ أخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين قضوا بإثبات النفس الإنساني الذي هو على رأيهم جوهر قائم بنفسه لا متحيز ولا متمكّن ، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية دعوها العقول المفارقة . وتأثير الفلسفة ميز معمر

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٦٣

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٠٣

(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٢٥

(٤) أصول الدين ص ٩٤ ، ١٣٥ ، وشن والنحل ج ١ ص ٧٤

(٥) الانتصار ص ٥٤ ، والمقالات ج ٢ ص ٣٣٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٤

أفعال النفس التي سماها إنساناً من القلب الذي هو جسد الإنسان ؛ فقال
إن فعل النفس هو الإرادة فحسب ، والنفس إنسان ، ففعل الإنسان هو الإرادة ،
وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهو من فعل الجسد^(١).

٣ — الفناء :

وقفنا في كلامنا عن الميزة بين المزلتين على رأى معمر المشهور في الفناء^(٢). غير
أن له فيه آراء أخرى ؛ منها قوله إن فناء الجسم وفناء كل قانٍ ، وكذلك فساد الزرع
والأمراض التي تصيب الحيوانات ، كل ذلك من فعل الأجسام بطبيعتها^(٣). وأظن
أن الذي دفعه إلى هذا القول اعتقاده أن الأعراض من فعل الأجسام ، وأن الله تعالى
لا صنع له فيها ولا تقدير .

٤ — الصفات الزمنية :

شرحنا في باب العقائد العامة مذهب معمر في المعاني ، وبيننا كيف استعاض بها
من الصفات^(٤). وقد اهتم معمر بقضية الصفات كثيراً ، فكان يمنع أن يقال الله تعالى
قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمني ، ووجود الباري ليس بزمانى^(٥). وكان يقول
إن الله لا يعلم نفسه ، لأن من شرط المعلوم عنده ألا يعلم نفسه . فلو كان تعالى يعلم
نفسه لكان العالم والمعلوم شيئاً واحداً وهذا محال . ومحال أيضاً أن يعلم الله غيره لأنه

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٤ (٢) ارجع إلى ص ٥٧ من هذا الكتاب .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٣٦

قد يكون معمر لم يقل ذلك في الحياة والموت ، لأن ابن الروندى أظهر تردداً في نية إليه ،
فقال أما الحياة والموت ، فمن الناس من زعم أن معمرأ يضيفهما إلى الله تعالى ، ومنهم من زعم
أنه يضيفهما إلى الخى الميت — (الإتنصار ص ٥٦) — . يضاف إلى هذا أن الصهرستاني
لم يثبت على معمر أنه قال إن الحياة والموت من فعل الأجسام بطبيعتها ، وإنما استنتج ذلك من إحالة
معمر أن تكون لله قدرة على خلق الأعراض ، ولأن الحدوث والفناء عرضان ، فلا دخل لله تعالى
فيهما . (الملل والنحل ج ١ ص ٦٧) .

(٤) ارجع إلى ص ٧٢ من هذا الكتاب .

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٤ — ٧٥

يؤدي إلى أن يكون علمه تحصل من غيره^(١). ويرى الشهرستاني أن معمرًا كان يميل إلى الفلاسفة فأخذ عنهم هذا القول . ومن مذهب الفلاسفة أن علم الباري تعالى علم فعليّ وليس انفعاليّاً ، وأن الله لا يجوز فيه التعدد فهو علم وعقل ومعلوم ومعقول ، كل هذه شيء واحد^(٢). ومعنى ذلك أن علم الله يوجب الفعل . فمثلاً يعلم الله الكتاب فيوجدّه ، فيكون علمه له هو إيجادّه . فالله تعالى عالم فاعل ، وعلمه يوجب الفعل ويتعلق بالموجود حال حدوثه ، ولا يتصور تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه . ولذلك فعلمه تعالى ليس علماً انفعاليّاً كعلم الإنسان يتعلق بالمعلوم ويتبعه . فالإنسان يرى مثلاً الكتاب فيؤثر ويفعل فيه فيعلم أنه كتاب ؛ أي إن الإنسان عالم ، يعلم الكتاب ، ثم هو معلوم لزيد من الناس ، فالمعنيان في الإنسان مختلفان ، أما في الله تعالى فهما معنى واحد .

٥ — المعجزات :

ليس شيء من المعجزات من فعل الله ، لأن المعجزات أعراض ؛ أي كون الجسم على وجه لم تجربه العادة وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه . ولما كان تعالى لا يخلق ، على رأى معمر ، إلا الأجسام ، وكانت الأجسام هي التي تخلق الأعراض في نفسها ، لم يكن شيء من المعجزات من فعل الله . ويرى البعداوى أن قول معمر هذا إبطال للشريعة كلها ، لأنه يؤدي إلى أن القرآن ليس من فعل الله تعالى ، ذلك بأن معمرًا ينفي كلام الله على معنى الفعل وعلى معنى الصفات الأزلية^(٣).

(١) أصول الدين ص ٩٥ ، ولرفق ين عرف ص ١٤١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٥

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٧٥

(٣) أصول الدين ص ١٧٧

٧ - البشرية

أصحاب بشر بن المعتز (٥٢٢٦ + ٨٤٠ م.) أحد أفاضل علماء المعتزلة^(١)،
ومن رؤساء معتزلة بغداد^(٢). وله بعض أقوال انفرد بها عن زملائه منها :

١ - الأجسام والأعراض :

الجسم ما تكوّن من ثمانية أجزاء . ولا يحتمل الجزء الأعراض ، أما الجسم
ففيحتملها^(٣) . لم يخلق الله شيئاً من الأعراض ، فهو تعالى لم يخلق لونا ولا طعماً ولا حراً
ولا برداً ولا رطباً ولا يابساً ولا جنساً ولا شجاعة ولا عجزاً ولا مرضاً ولا بصراً ولا عمى
ولا سمعاً ولا صمماً . أما الإنسان فيستطيع أن يفعل كل ذلك بطبعه^(٤) . وكان بشر
يقول إن الله قادر على أن يقدر عباده على فعل أمثال هذه الأعراض ، وقد أقدرهم
عليها ، ما عدا الحياة والموت والقدرة فليس يجوز أن يقدرهم على شيء منها^(٥) .

٢ - الحركة والسكون :

كل جسم يبقى ساكناً إلا إذا خرج سكونه إلى ضده ، أى إلى حركة^(٦) . فالجسم
وهو في المكان الأول ساكن غير متحرك . ثم متى انتقل إلى المكان الثانى وسكن
أصبح غير متحرك . فالحركة تحصل في الجسم وليس في المكان الأول ولا في المكان
الثانى ، ولكنه بالحركة يتحرك من المكان الأول إلى الثانى^(٧) .

٣ - حقيقة الإنسان :

كان أبو الهذيل يقول إن حقيقة الإنسان هي الجسد ، وكان النظام يرى أن

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٠ (٢) المقالات ج ٢ ص ٤٠٢

(٣) أصول الدين ص ٥٧

(٤) الانتصار ص ٦٣ ، وأصول الدين ص ٥٧ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٩

(٥) المقالات ج ٢ ص ٣٧٧ (٦) أصول الدين ص ٥١

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٤٤

حقيقة الإنسان هي الروح ، أما بشر فقد خالف هذين القولين وقال إن الإنسان هو الروح والجسد جميعاً ، وإن القتال هو الإنسان الذي هو روح وجسد^(١) .

٤ - التوبة :

من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى ؛ لأنه قبلت توبته بشرط ألا يعود ؛ أي إنه يمتدح على الذنب الأول وعلى الذنب الثاني^(٢) . ومعنى هذا أن الله تعالى قد يغفر للعبد ذنوبه ثم يعود فيعاقبه عليها إذا عاد إلى المصيبة^(٣) .

٥ - الولاية والعداوة :

الولاية والعداوة تكونان بعد حالي الإيمان والكفر^(٤) ؛ أي إن الله لا يوالي المؤمن في حال إيمانه ولا يعادي الكافر في حال كفره ، وإنما يوالي المطيع في الحال الثانية من وجود طاعته ، ويعادي العاصي في الحال الثانية من وجود معصيته . لأنه لو صحّت الحال الأولى لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته ، وأن يعاقب العاصي في حال معصيته^(٥) .

٨ - الهشامية

أتباع هشام بن عمرو القَوَاطِي (+ ٢٢٦ هـ = ٨٤٠ م) ولهم مسائل كثيرة اختص بها هذه بعضها :

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٢٩

(٢) الانتصار ص ٦٤ ، والمثل والتحل ج ١ ص ٧٢

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٤٣ (٤) المقالات ج ١ ص ٢٦٥

(٥) الانتصار ص ٦٢ - ٦٣ و الفرق بين الفرق ص ١٤٢ - ١٤٣

١ — الجسم والجوهر والمرضى :

الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ . ذلك بأنه جعل الجسم ستة أركان كل ركن منه ستة أجزاء . ولا يحتمل الأعراض إلا الجسم ، أما الجوهر الفرد فلا تقوم الأعراض فيه ^(١) . والجواهر كلها جنس واحد ^(٢) . وهو وإن كان يثبت الجوهر الفرد الذي لا ينقسم إلا أنه يحيل أن يجوز عليه ما يجوز على الأجسام . فالجوهر الفرد يستحيل أن يفرد أو يرى أو يتحرك أو يسكن ^(٣) .

وكان القوطى يقول إن الأعراض لا يدل على شيء منها على الله ، أما الدليل عليه تعالى فهو الأجسام المحسوسة ، لأن الدليل على الباري يجب أن يكون محسوساً . ولذلك فإنه زعم أن فلق البحر وقلب العصا حيةً وانشقاق القمر والمشي على الماء كل ذلك لا يدل على شيء منه على صدق الرسول في دعواه الرسالة ^(٤) . فيكون القوطى قد نفى معجزات الرسل ، ولكنه لم يفعل ذلك رأساً ولم يقل به صراحة بل لجأ إلى اللف والدوران فجاء بما يؤدي إليه .

٢ — صفات الله تعالى :

قال في قدرة الله إنه إذا خلق تعالى شيئاً لم يقدر أن يخلق مثله وإنما يخلق غيره ^(٥) . وكان يقول إن الله لم يزل عالماً قادراً ، ويمنع أن يقال لم يزل عالماً بالأشياء ؛ لأننا لو قلنا ذلك لثبتنا الأشياء قديمة لم تزل معه عز وجل ^(٦) .

٣ — خلق الجنة والنار :

الجنة والنار لم تخلقا بعد لأنه لا فائدة الآن من وجودهما ؛ إذ لو وجدتا لكاتتا

- | | |
|------------------------------|---------------------------|
| (١) المقالات ج ٢ ص ٣٠٤ | (٢) المقالات ج ٢ ص ٣٠٨ |
| (٣) المقالات ج ٢ ص ٣١١ ، ٣١٥ | (٤) الفرق بين الفرق ص ١٤٨ |
| (٥) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٩ | (٦) المقالات ج ١ ص ١٥٨ |

خاليتين ممن ينتفع منهما ويتضرر بهما^(١) . وهو يكفر من يقول إنهما الآن مخلوقان مع أن غيره من المعتزلة كانوا يشكون في وجودهما ولا يكفرون مثله من أثبت خلقهما^(٢) . ونست أدري ما الداعي إلى التكفير في مسألة كهذه ليست بذات أهمية .

٥ - الموافاة :

من كان مؤمناً صالحاً إلا أنه في علم الله يموت كافراً مرتدّاً فهو الآن عند الله كافر ، ومن كان كافراً مشرّداً إلا أنه في علم الله يموت مؤمناً تائباً فهو الآن مؤمن . ولم يزل الله ساخطاً على الذي مات كافراً ، راضياً عن الذي مات مؤمناً ؛ لأنه تعالى لا يتغير علمه^(٣) .

٥ - الوكيل :

كان القوّطلى ينهى الناس عن أن يقولوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » من جهة تسميته تعالى بالوكيل . لأن الوكيل في متعارف أكثر الناس فوقه من وكّله . ولذلك قال إنه يكره أن يصف الله بصفة توهم عليه ما لا يجوز من صفاته ؛ أي إنه ليس لنا أن نصف الله بصفة تحتمل أمرين أحدهم يجوز عليه والآخر لا يجوز . وهو يرى أن من الأوفق أن تسبدل كلمة الوكيل « بالمتوكل عليه »^(٤) .

٦ - الإجماع :

لا نقصد الإمامة إلا في حال السلامة والاتفاق وترك الظلم والفساد . أما إذا فجرّت الأمة وعصت إمامها أو قتلته فلا نقصد الإمامة لأحد . ويقول البخداى إنه قصد بهذا القول أن يطمئن في إمامة على بن أبى طالب لأنها عقدت في حال الفتنة وبعد مقتل الإمام الذى سبقه^(٥) .

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢٩ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٥٠

(٣) ابن حزم ج ٤ ص ٤٨

(٤) الانتصار ص ٥٧ ، ٥٨ ، والفرق بين الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦

(٥) أصول الدين ص ٢٧١ — ٢٧٢ . فرق بين الفرق ص ١٤٩ — ١٥٠

قال هشام إن حرب الجمل لم تكن عن رأى على بن أبى طالب وطلحة وابن الزبير ، فهم إنما اجتمعوا بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب عن غير رأيهم ، فكرهوا ذلك وأنكروه . والدليل أن ابن الزبير لما رأى الحرب قال : « سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا إليه يكون قتال ! »^(١) .

وقال في يوم الدار إن عثمان لم يحصر طريقة عين وإنما جماعات قدموا عليه وشكوا إليه عماله ، فدخل عليه قوم غفلة وقتلوه غيلة عن غير علم المسلمين . ويستدل على ذلك من قول على بن أبى طالب لولده الحسن : « يقتل أمير المؤمنين وأنت حاضر . . ؟ » فأخبره الحسن أنه لم يعلم بذلك . والذي حمل القوطى على هذا القول اعتقاده أن عثمان لو حصر وقتل بحضرة الصحابة لكان الأمر لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون عثمان مستحقاً القتل وعندها تكون قد زالت عدالته ووجب فسقه ، وإما أن يكون غير مستحق ذلك وعندها فقد فسق الصحابة لتركهم الدفاع عنه . ولما كان الوجهان يوجبان البراءة من إمام المسلمين أو من جماعة الصحابة ، فقد قال قولاً يسلمون به ويواليهم عليه بإبطال القولين الأولين^(٢) . أى إن القوطى أنكر الأخبار المتواترة وشوّه حقائق التاريخ حتى توافق رأيه في تبرئ ساحة الخليفة والصحابة .

٩ - المردارية

اتباع أبى موسى المردار عيسى بن صبيح الكوفى الزاهد تلميذ بشر بن المعتمر وأستاذ الجعفرين^(٣) ، ولذلك يأتى ترتيبه الزمنى بين البشرية وبين الجعفرية . لم يضع المردار أقوالاً جديدة مهمة ، وإنما وافق أستاذه بشراً فى التولد وزاد عليه جواز وقوع

(٢) الانتصار ص ٦١ - ٦٢

(١) الانتصار ص ٦٠ - ٦١

(٣) اللؤلؤ والنحل ج ١ ص ٧٥ ، ٧٦

فل واحد من فاعلين على سبيل التوند^(١). ووافق النظام في إنكار إعجاز القرآن وزاد عليه أن الناس قادرون ليس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فحسب بل بما هو أفصح منه^(٢).

يضاف إلى هذا أن المردار كان شديد التطرف والمغالاة في عقائده ؛ فقد كفر من قال بالجبر أو أثبت الرؤية السعيدة وكفر الشاك في كفرها^(٣). وقال في عثمان وقاتليه إنهم جميعاً في النار ؛ لأن عثمان كان قد فسق ، وكذلك فسق قاتلوه لأن فسقه كان لا يوجب القتل ، فاستحقوا جميعاً بنسبتهم الخلود في النار^(٤). وكان المردار يرى أنه يجوز أن يبعث الله نبياً كافراً فاجراً ، هذا مع زعمه أن الإمام لا يكون إلا برأً تقياً^(٥).

١٠ - الجعفرية

أتباع جعفر بن مبشر الثقفي (+ ٢٣٤ هـ = ٨٤٨ م.) وجعفر بن حرب الهمداني (+ ٢٣٦ هـ = ٥٨٠ م.) وكلاهما من معتزلة بغداد ومن علماء الكلام^(٦). لم يأتيا ، كالمردار ، بأمور جديدة تستلفت النظر وتبعث على الاهتمام سوى أنهما قالوا إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، فلا يجوز أن ينتقل منه لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في آن واحد . وعلى ذلك فالناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة ، والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز ، هو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ^(٧).

وقد كان جعفر بن مبشر يقول إن في فتاق هذه الأمة من هم شر من اليهود والمجوس والزنادقة ، مع أنه يرى أن الفاسق موحد وليس بمؤمن ولا كافر ، فجعل

(١) الانتصار ص ٦٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٥١ (٣) الانتصار ص ٦٧ ، ٦٨

(٤) أصول الدين ص ٢٨٨ (٥) الانتصار ص ٩٦

(٦) تاريخ بغداد ج ٧ ص ١٦٢

(٧) الانتصار ص ٨٤ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦

الموحد الذي ليس بكافر شرّاً من الثنوى الكافر^(١). وكانت لجعفر بن مبشر منزلة في الفقه، ويمدّ من أصحاب الرأي فيه. لكنه تطرف في بعض أقواله، فثلاً قال إن من سرق حبة واحدة وهو ذاكر لتحريمها منسوخ من الإيمان والإسلام مغلّد في النار^(٢). يخالف أسلافه الذين قالوا بفقران الصغائر عند اجتناب الكبائر^(٣). وقال أيضاً إن إجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحدّ وقع خطأ لأنهم أجمعوا عليه برأيهم^(٤). ويشبه ابن مبشر في هذا النظام وغيره من المعتزلة الذين ينكرون الإجماع كحجة في الشرع ويجوزون وقوع الخطأ فيه.

١١ - الأسوارية

أتباع على الأسوارى (+ ٢٤٠ هـ = ٨٥٤ م). كان من معاصري الملائف والنظام وبشر والمردار، وكانت له معهم مناظرات في أبواب الكلام^(٥). أهمّ ما ذكر عنه قوله في تحديد قدرة الله تعالى. فقد قال إن الله إنما يقدر على إحداث ما علم أنه يحدثه. فهو تعالى لا يقدر على إحداث ما علم أنه لا يحدثه^(٦)، ولا يقدر أن يمتنع من إحداث ما علم أنه سيحدثه أو ما أخبر أنه سيحدثه^(٧). فمن علم الله أنه يموت ابن ثمانين سنة فإن الله لا يقدر على أن يميتة قبل ذلك ولا أن يبقية طرفة عين بعد ذلك. ومن علم الله أنه يشفى من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلاً فإنه لا يقدر على أن يبويه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد، ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها^(٨). كذلك في الآخرة محال أن يقطع الله أفضاله ويفنى العالم ويبقى وحده^(٩).

(١) الانتصار ص ٨١، والفرق بين الفرق ص ١٥٣

(٢) الانتصار ص ٨٣ (٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٣ — ١٥٤

(٤) الانتصار ص ٨٢، والفرق بين الفرق ص ١٥٣

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٨٦ (٦) الانتصار ص ٢٠

(٧) أصول الفقه ص ٩٤ (٨) ابن حزم ج ٤ ص ١٥٠

(٩) الانتصار ص ٢٠

١٢ - الإسكافية

أصحاب محمد بن عبد الله الإسكافي (+ ٨٢٤٠ . = ٨٥٤ م) . أحد كبار شيوخ الاعتزال ومن أهل الديانة والزهد^(١) . وهذه بعض أقواله :

١ - الجسم :

معنى الجسم أنه مؤتلف ، وأقل الأجسام جزءان . والجزء الواحد يحتمل جميع الأعراض إلا التركيب^(٢) .

٢ - الصفات :

لا يجوز أن نقول إن الله يُكَلِّمُ العباد ولا يتكلم مع العباد ، بل نسميه تعالى « مُكَلِّمًا » ؛ لأن التكلم يقتضى قيام الكلام به كما أن المتحرك يقتضى قيام الحركة به^(٣) .

٣ - الضرر :

كان المعتزلة يقولون إن الله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعله لعله بقبحه وغناه عنه ، وكان النظام وحده يقول إنه تعالى لا يقدر على الظلم أصلاً . فجاء الإسكافي واتخذ منزلة بين هذين القولين فقال إن الله يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء^(٤) ؛ ذلك بأنه كان يرى أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها ، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم . فإذا وقع الظلم من الله يقع والأجسام معرأة من العقول الدالة بعينها على أنه لا يظلم^(٥) .

(١) صروج الحب ج ٦ ص ٥٨ (٢) المقالات ج ٢ ص ٣٠٢

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٥ (٤) الفرق بين الفرق ص ١٥٥

(٥) الانصار ص ٩٠ ، والمقالات ج ١ ص ٢٠٢

ويفهم من هذا أن الظلم لا يمكن أن يقع من الله تعالى لأن الأجسام لا يمكن أن تتعزى من العقول .

١٣ - الحائطية والحديثية

أتباع أحمد بن حائط (+ ٢٣٢ هـ = ٨٤٦ م)^(١) وصاحبه فضل الحديث (+ ٢٥٧ هـ = ٨٧٠ م) . يشكل كلاهما فرقة واحدة تطرفت في أقوالها حتى إن البغدادي اعتبرها من فرق الفلاة ففصلها عن سائر فرق المعتزلة^(٢) . وقال إنها من الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه^(٣) . ويقول الخياط إن هذه الفرقة كانت من جملة المعتزلة ولكنها حين تطرفت في آرائها نفاهها المعتزلة عنهم وتبرأوا من رئيسها^(٤) . أما الشهرستاني فإنه لم يقل فيها شيئاً سوى أنه نسبها إلى المعتزلة ، وذكرها مع سائر فرقهم ، ولم يفصلها عنهم . ويرى الشهرستاني أن ابن حائط والحديث طالما كتب الفلاسفة والتناسخية ومزجوا كلامهم بكلام المعتزلة . وقد كانا من أصحاب النظام ومن يعتقد مذهبه ولكنها زادا عليه ثلاث مسائل^(٥) . هذه هي :

١ - الرؤية السعيرة :

حمل ابن حائط والحديث كل ما ورد في القرآن والحديث من رؤية الباري جلّ وعلا بالأبصار يوم القيامة على رؤية العقل الأول الذي هو أول ما أبدعه الله ، وهو العقل الفعّال الذي تفيض منه الصور على الموجودات ، وإيتاه عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : « أول ما خلق الله العقل قال له أدبر فأدبر ، ثم قال له أقبل فأقبل ، فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك ، بك أعزّ وبك أذلّ وبك أعطى وبك

(١) ذكر البغدادي أن ابن حائط مات في خلافة الواثق ولنتك لا يمكن أن يكون عاش بعد السنة ٢٣٢ هـ . وهي السنة التي مات فيها الواثق . (الانتصار ص ١٤٩) .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٣ (٣) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

(٤) الانتصار ص ١٤٩ (٥) الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ ، ٧٠

أمنع . فهو الذى يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فيرونها كمثل القمر ليلة البدر . أما واهب هذا العقل ، وهو الله تعالى ، فلا يرى البتة ^(١) .

٢ — القول بوجود خالقين :

للخلق خالقان : أحدهما قديم وهو الله سبحانه وتعالى ، والثانى محدث وهو عيسى ابن مريم عليه السلام . فالسيد المسيح هو ابن الله على معنى التبني دون الولادة ، وهو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة . وقد قالوا إن المسيح هو الذى عناء الله بقوله : « وجاء ربك والملك صفّاً » ^(٢) ، وهو الذى يأتى « فى ظلل من النّعام » ^(٣) ، وهو أيضاً الذى عناء النبي فى الحديث المروى عنه : « ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » ، وفى الحديث الآخر : « أول ما خلق الله العقل ... » . فيكون السيد المسيح هو العقل الأول الفعّال الذى سيراه الخلق يوم القيامة ، وقد تذرّع جداً ونزل إلى الدنيا وكان قبل عقلاً ^(٤) .

ويرى الشهرستاني أن قولها هذا مأخوذ عن المسيحية ^(٥) . أما البغدادي فقد نظر إليه من وجهة أخرى ؛ فهو يرى أنهما أثبتا وجود خالقين فواقفاً فى ذلك الثنوية ^(٦) . ويخيل إلى أن غايتهم الأساسية لم تكن إثبات خالقين ، ولكنهما أرادا أن يفسرا الآيات والأحاديث التى تقول بالرؤية واللمحى والنزول ، فقالا بالعقل الفعّال الذى هو السيد المسيح وذهبوا إلى أنه هو الذى ينزل إلى الدنيا ويمجى . يوم القيامة لمحاسبة الخلق وترتفع الحجب بينه وبينهم ، فظننا أنهم بذلك قد قاما بحل هذه المشكلة . ومهما يكن فإن تأثرهم بالمعقائد المسيحية أمر واضح غير منكر .

(٢) سورة الفجر آية ٢٢

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦١

(٣) سورة البقرة آية ٢١١

(٦) الفرق بين الفرق ص ٢٦١

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٦٧

أبدع الله تعالى خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم وتدعى « دار الابتداء » أو « الجنة الأولى » . وخلق فيهم معرفته والعلم به . وأسبغ عليهم نعمه . ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه الله إلا عاقلاً ناظراً معتبراً . فابتدأهم بتكليف شكره فاطاعه بعضهم في جميع ما أمر به ، وعصاه بعضهم في جميع ذلك ، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض . فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها ، ومن عصاه في الكل أخرجته من تلك الدار إلى « دار العذاب » وهي النار ، ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجته إلى دار الدنيا وتدعى « دار الابتلاء » فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرحاء والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم . فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أخف ، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أشد . ثم لا يزال يموت ويرجع إلى الدنيا ما دامت معه طاعته وذنوبه حتى يتلى المكىالان مكىال الخير أو مكىال الشر فيذهب إلى الجنة أو إلى النار . ولهذا كانا يقولان إن كل نوع من الحيوان أمة على حيالها لأن الحيوانات إنما هم ناس ممسوخون بسبب ذنوبهم ، وإن الله تعالى لا يزال يرسل الرسل إلى كل أمة من الحيوان ويكلفهم دوماً إلى أن تصبح جميع أعمالهم طاعات أو معاصي فيردون إلى دار النعيم أو يحشرون إلى جهنم^(١) . وأظن أن هذا القول إما أن يكون مأخوذاً عن الهنود وهو الأرجح ، أو أن يكون بقية من بقايا الطوطائية الجاهلية القديمة .



(١) الفرق بين الفرق ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ، واللؤلؤ والنحل ج ١ ص ٦٨ - ٧٠

١٤ - المويسية

أتباع مويس (٥٢٤٦+ = ٨٦٠ م.) لا يكاد يرد عن هذه الفرقة في كتب العقائد شيء ، ولا تشير كتب التاريخ إلى رئيسها ، ولذلك أكتفى بذكر اسمها .

١٥ - الصالحية

أصحاب صالح قته (٥٢٤٦+ = ٨٦٠ م.) لم يرد عن هذه الفرقة في الأصول التاريخية شيء يستحق الذكر . قال أبو الحسن الأشعري إن صالح قبه كان ممن يثبتون الجزء الذي لا يتجزء ، وكان يحوز أن يحلّ الجزء وهو منفرد جميع الأعراض إلا التركيب^(١) . وله في الرؤيا رأى خاص وهو أنها حق ، وأن ما يراه النائم في نومه صحيح كما أن ما يراه اليقظان في يقظته صحيح . فإذا رأى الإنسان في المنام كأنه بأفريقيا وهو يفتاد قد اخترعه الله بأفريقيا في ذلك الوقت^(٢) . والذي يراه الرائي في المرأة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله تعالى^(٣) .

١٦ - الجاحظية

أتباع عمرو بن بحر الجاحظ (٥٢٥٥+ = ٨٦٨ م.) قال ابن قتيبة إن الجاحظ آخر المتكلمين وأحسنهم للحجة ، حتى إنه ليعظم الصغير ويصغر العظيم^(٤) . وقال الشهرستاني إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلق وروج عباراته البليغة وبراعته اللطيفة ، وكان أكثر ميله إلى الفلاسفة الطبيعيين فجاءت أقواله مطبوعة بفلسفتهم^(٥) . وأهم النقاط التي اشتهر بها ما يلي :

- | | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| (١) المقالات ج ٢ ص ٣١٧ | (٢) المقالات ج ٢ ص ٤٣٣ |
| (٣) المقالات ج ٢ ص ٤٣٤ | (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٧١ |
| (٥) اللل والنعل ج ١ ص ٨٠ - ١١ | |

الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى^(١). لذلك فالأجسام المؤلفة من الجواهر يستحيل أيضاً أن تنعدم أو تفنى^(٢)، ولا يقدر الله على إفنائها البتة، ولكنه يقدر أن يفرق أجزاءها ويعيد تركيبها فقط^(٣). فالأجسام إذاً ثابتة لا تفنى وإنما يمكن أن تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها^(٤).

يظهر لنا من هذا أن الجاحظ كان يقول بقدم المادة، وهو قول متأثر إلى حدٍ بعيد بالفلاسفة اليونان الطبيعيين الأقدمين الذين كانوا ينهبون في فلسفتهم المادية إلى قدم العالم واستحالة فناء المادة، ويرون أن الخلق عبارة عن تجمع أجزاء المادة في أجسام منتظمة وأن الفناء هو تفرق أجزاء تلك الأجسام. ولا ريب أن الجاحظ بقوله هذا قد خالف العقيدة الدينية الإسلامية التي تقول إن الله خلق العالم من العدم. وقد اعترض عليه البغدادى لأنه يوجب أن يكون الله يقدر على خلق شيء ولا يقدر على إفناؤه، وأن يكون تعالى لا يستطيع أن يكون منفرداً كما كان قبل الخليقة منفرداً^(٥).

كذلك أثبت الجاحظ الطبائع للأجسام، كما أثبتها من قبل الطبيعيون من الفلاسفة، وأوجب لها أفعالا مخصوصة^(٦)، فقال إن العباد لا فعل لهم سوى الإرادة، أما سائر الأفعال فتقع منهم طباعاً لا اختياراً^(٧). وقال أيضاً إن الله تعالى لا يقدر أن يعزى الجسم من أفعاله^(٨). وبسبب إثباته الطبائع للأجسام قال إن الله لا يدخل النار أحداً، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها وتمسكهم في نفسها

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

(٢) الانتصار ص ٢١، والفرق بين الفرق ص ١٦١

(٣) ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ (٤) أصول الدين ص ٢٣٠

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٦١ (٦) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٦٠ (٨) الانتصار ص ١٤٧

على الخلود^(١)، ثم تحيلهم إلى ضيقتهم ونقصهم جزءاً منها فلا يقول فيها مخلدين في العذاب^(٢). اعترض البغدادي على هذه لفنسة الطبيعية وقال إنها تؤدي إلى أن تكون الصلاة والصوم والسرقة والقتل ليست من صنع الإنسان؛ لأن الإنسان لا صنع له غير الإرادة، وهذه الأفعال تقع منه بالطبيعة؛ ولأنه إذا كانت هذه الأفعال تقع منه طبعاً وليس كسباً فلا يستحق عليها الثواب أو العقاب، كما أنه لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب جسمه إذا لم يكن ذلك من كسبه^(٣). ولكن لماذا يبدى البغدادي هذا الاعتراض وهو من القائلين بالكسب...؟ أليس يرى أصحاب الكسب أن الإنسان ليس له إلا الإرادة، وأن الفعل نفسه والقدرة الحادثة التي يتم بها الفعل يخلقهما الله في الإنسان وقت الفعل...؟ والجاحظ يثبت الإرادة للإنسان مثلهم، أما الجانب الذي يثبته أصحاب الكسب لله تعالى في فعل الإنسان فقد أعطاه للطبع. وعلى ذلك يكون الدور الذي يمثله الإنسان في فعله واحداً في الحالتين. ولست أظن أن الجاحظ ينكر أن يكون هذا الطبع الذي يعمل به الإنسان هو أيضاً من الله. فلماذا إذن يجعل الإنسان بالكسب مكلفاً مسئولاً عن أعماله ولا يعتبر الإنسان الذي يعمل بطبعه كذلك...؟ ألا يكون البغدادي بموقفه هذا قد عارض نظرية الكسب التي يدين بها، وعمل من حيث لا يدري في هدمها...؟!

٢ - الحواس :

الحواس جنس واحد، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس، والاختلاف إنما يكون في جنس المحسوس وفي موانع الحساس والحواس لا غير ذلك. لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح، وقد اختلفت الفتوح فصار واحداً منها سمياً وآخر بصرأ على قدر ما مازجها من الموانع، أما جوهر الحساس فلا يختلف. لهذا كان الجاحظ لا يمانع أن يخلق الله تعالى حاسة سادسة غير معلومة

(١) الانتصار ص ٩١ - ٩٢، ولفرق بين مرق من ١٦١

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠ (٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٠ - ١٦١

لحسوس سادس غير معلوم^(١). وهذا القول شبيه بما ذكرناه عن النظام من أنه كان يرى أن النفس الإنسانية هي الحاسة المدركة وليس الحواس .

٣ - عصمة الأنبياء :

لما كان الجاحظ يرى أن المعارف ضرورية ، فلا يعصى الله أحد إلا بعد العلم بما نهاه عنه ، فقد قال إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي وواقعوها على غير تأويل ومع العلم بأن الله قد نهى عنها^(٢). ومعنى ذلك أنه نفي العصمة عن الأنبياء ، فخالف أكثر المعتزلة الذين يقولون إن ذنوب الأنبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد أو السهو ، ولا يجوز عليهم أن يفعلوا قصداً ما علموا أنه ذنب^(٣).

٤ - الفرائد الكريم :

روى ابن الروندى أن الجاحظ كان يقول إن القرآن جسم يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً^(٤). ولا يعقل أن يكون الجاحظ قد قال ذلك ، بل الأرجح أن يكون ابن الروندى نسب إليه للحط من قدره ، وإن كان قاله فعلا فإنه إما أن يدل على الدرجة البعيدة في السخف التي وصلت إليها المحاجات الفلسفية في زمنه ؛ وإما أن يكون الجاحظ ، كما قال ما كدونالد ، قصد بهذا القول التهكم على المتجادلين في وقته وإيضاح مبلغ العمق في أبحاثهم^(٥).

١٧ - الشحامية

١٨ - والخطاطية

الشحامية أتباع أبي يعقوب الشحام (٢٦٧ هـ = ٨٨٠ م) أحد تلاميذ

(٢) الانتصار ص ٩٥

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٨١

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٤١

(٣) أصول الدين ص ١٦٨

(٥) Mac Donald ص ١٦١

أبي الهذيل ومن أصحابه والقائمين بذاته^(١)، ورئيس معتزلة البصرة في عصره^(٢)،
والخياطية أتباع أبي الحسين الخياط (+ ٣٠٠ هـ = ٩١٢ م) من معتزلة بغداد^(٣)،
واضع كتاب الاختصار في الدفاع عن الاعتزال. ذكرت هاتين الفرقتين معاً لأنهما
كانتا أول من أحدث القول بأن المدوم شيء، وبأنه فيه حتى أصبح أهم مسألة تعرفان
بها. ولما كان الخياط قد تطرف في هذه المسألة أكثر من زميله الشحام، فقد دعى
هو وأصحابه بسبب ذلك «المدومية»^(٤). وقد سبق أن شرحت هذا القول بالتفصيل
وأظهرت الأسباب التي دعت إليه^(٥).

١٩ - الجبائية

أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (+ ٣٣٠ هـ = ٩١٥ م).
تلميذ الشحام^(٦). وإمام المعتزلة في عصره ورئيس المتكلمين^(٧). كان من معتزلة
البصرة^(٨). وقد مثل هو وولده أبو هاشم الآتي ذكره آخر أدوار الاعتزال المهمة فيها.
أما الأقوال التي اختص بها فكثيرة هذه أهمها:

١ - الجوهر :

الجوهر هو ما إذا وجد كان حاملاً للأعراض. والجوهر جوهر بنفسه قبل
أن يكون، وهو معلوم قبل أن يكون. والجواهر كلها جنس واحد، وهي متغايرة
بأنفسها ومتفقة بأنفسها^(٩).

(٢) الوفيات ج ١ ص ٦٨٥

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٦٤ - ١٦٥ ، الملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٥) ارجع للمص ٥٨ من هذا الكتاب (٦) الوفيات ج ١ ص ٦٨٥

(٧) الوفيات ج ١ ص ٦٨٦ (٨) الملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٩) المقالات ج ٢ ص ٣٠٧ - ٣٠٨

وكان الجبائي يثبت الجوهر الفرد الذي لا ينقسم ويحيز انفراده . وإذا انفرد الجوهر جاز عليه ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة ، ولكن محال أن يحله الطول أو العرض أو العمق أو العلم أو القدرة أو الحياة^(١).

٢ — الأعراض :

بعض الأعراض يبقى كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطعوم والروائح والألوان والحياة والقدرة والصحة ، وبعضها لا يبقى كالصوت والألم والفكر والإرادات والكراهات والحركات . أما السكون فضربان : سكون الجداد وهو يبقى ، وسكون الحي الذي يفعله في نفسه فهو لا يبقى . وكل ما يبقى فهو يبقى لا ببقاء^(٢) . ويجوز إعادة بعض الأعراض ، فما يعرف الناس كيفيته منها أو يقدرّون على جنسه فلا يعاد ، وما كان غير ذلك فحائز أن يعاد^(٣).

وأجاز الجبائي وجود العرض الواحد كالكلام في أمكنة كثيرة ؛ فقال إن الكلام المكتوب في محل إذا كتب في غيره كان موجوداً في المحليين من غير انتقال عن المكان الأول إلى المكان الثاني ، ومن غير حدوث في الثاني ، وكذلك إن كتب في محلات كثيرة^(٤) . ولما وجد أن هذا القول يلزمه أن يكون القرآن كلام الله موجود في أما كن كثيرة في آن واحد ، فقد التزم أن يحتاط لذلك بقوله إن الذي يقرؤه القارئ ليس بكلام الله تعالى ، والسموع منه ليس بكلام الله . ذلك بأن الله يحدث عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه في محل القراءة^(٥).

٣ — الفناء :

إذا أراد الله تعالى أن يفنى العالم خلق عرضاً لا في محل أفنى به جميع الأجسام

(١) المقالات ج ٢ ص ٣٠٧ ، ٣١٢ ، ٣١٥

(٢) المقالات ج ٢ ص ٣٥٩ ، وأصول الدين ص ٥١

(٣) المقالات ج ٢ ص ٣٧٤ (٤) الفرق بين الفرق ص ١٦٨

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣ — ٨٤

والجواهر . والله قادر على إفناء الماء جمعة وسكه غير قادر على إفناء بعض الأجسام دون بعض^(١) . ويرى الشهرستاني أن السبب الذي حمله على هذا القول اعتقاده أن الله لا في محل . فيكون إثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الأعراض لا محل لها كإثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لا مكان لها . وهذا على رأيه قريب من مذهب الفلاسفة حيث أثبتوا عقلا هو جوهر لا في محل^(٢) .

٤ - العدوم :

وافق الجبائي أستاذه الشحام في قوله في العدوم ؛ فأثبت الجوهر في العدم جوهرأ ولكنه أنكر على الخياط قوله إن الجسم قبل حدوثه جسم لأن ذلك يؤدي إلى قدم الأجسام^(٣) . والواقع أن قول الجبائي وأستاذه أقرب إلى مذهب الفلاسفة من قول الخياط لأن الجسم مركب و يجوز أن يتغير تركيبه على حين أن الجوهر الذي يتألف منه الجسم لا يتغير أبداً .

٥ - استحالة بئ الأجسام :

يمتد الجبائي باستحالة بئ الأجسام بعد تفرقها بالموت . ولذلك فإنه يتناول الآيتين الكريميتين : « يحْيِي الموتى » و « إن الله يبعث من في القبور » على معنى أن الله يحيي أرواح الموتى ويبعث أرواح من في القبور^(٤) .

٦ - الصفات الزلية :

كان الجبائي يقول إن الله لم يزل سمياً بصيراً ويمتنع من أن يقول لم يزل سامعاً مبصراً . فأنه تعالى كان في الأزل سمياً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع ، وكان

(١) أصول الدين ص ٤٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٦٨ — ١٦٩

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣ (٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٥

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٠١

في الأزل بصيراً ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئى . ذلك بأن سامعاً مبصراً يعديان إلى مسموع مبصر . فلما لم يحز أن تكون المسموعات والمرئيات لم تزل موجودات ، لم يحز أن يكون سامعاً ومبصراً . أما سميع وبصير فلا يعديان إلى مسموع ومبصر ، لأنه يقال للتائم سميع بصير وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ، ولا يقال إنه سامع مبصر^(١) .

وقال في أسماء الله إنها جارية على القياس ، ولذلك أجاز اشتقاق اسم له تعالى من كل فعل من أفعاله^(٢) . وإنه ليبدو عجيباً أن يكون الجبائى قال ذلك لأنه يلزمه به أن يشتق لله أسماء كثيرة غير لا ثقة . لأن من أفعاله تعالى ما لا يجوز أن يشتق له أسماء منها . ففى الآية : « الله يستهزى بهم » لا نقول إن الله « مستهزى » ، وفى الآية : « سخر الله بهم » لا يقال عنه تعالى إنه « ساخر »^(٣) . وقد قال البغدادي إن أسماء الله مأخوذة من التوقيف وليست جارية على القياس . فنقول إنه تعالى قديم ولا نصفه بأنه عتيق ، ونقول إنه كريم ولا نصفه بأنه سخي ، مع أن المعنى فى الحالتين واحد^(٤) .

وكان يرى أن حقيقة الطاعة موافقة الإرادة ، فكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه . ولذلك كان يسمى الله تعالى مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد^(٥) . فخالف بهذا القول أكثر المسلمين الذين يرون أن حقيقة الطاعة هى موافقة الأمر . وإلى لأستبعد أن يكون الجبائى قال ذلك ، وأرجح أن يكون هذا القول وأمثاله من الأقوال السخيفة المروية عن المعتزلة راجعة إلى تحوير أعدائهم .

(١) المقالات ج ١ ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وأصول الدين ص ٩٦ — ٩٧

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٨ (٣) أصول الدين ص ١٢٩

(٤) أصول الدين ص ١١٦ (٥) الفرق بين الفرق ص ١٦٧ — ١٦٨

٢٠ - الكعبة

أنباع أبي القاسم عبد الله السخي الكعبي (٥٣١٩ = ٩٣١ م.) تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين^(١). أفرط الكعبي في نفي الصفات فأحال أن يكون الله مريداً على الحقيقة أو سمياً بصيراً على الحقيقة^(٢). وأخذ عن أستاذه قوله في المعلوم فوافقه في أن المعلوم شيء ومعلوم ومذكور ، وأحال أن يكون جوهرأ أو عرضاً^(٣).

وقال في الإمامة إن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قرشي ، إلا إذا خاف الناس الفتنة جاز عقدها لغيره^(٤). وكان المعتزلة ولا سيما الخياط ينكرون الحجّة في أخبار الأحاد ، فخالفهم الكعبي في ذلك ، ووضع كتاباً ضلّ فيه من تكريها^(٥).

٢١ - البهشية

أنباع أبي هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي (٥٣٢١ = ٩٣٢ م.) رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه^(٦). وكثيراً ما يذكر الكتاب كالشهرستاني^(٧) البهشية والجبائية كفرقة واحدة لأن الإين كان يوافق أباه في مسائل كثيرة ولا سيما في الفناء^(٨) والمعلوم^(٩). أما النجدادي فإنه يفصل بينهما ويتكلم عنهما كفرقتين مختلفتين^(١٠). وهذه هي بعض أقوال أبي هاشم :

١ - الأعراض :

نفي أبو هاشم جملة من الأعراض التي أثبتتها مثبتو الأعراض كالبقاء والإدراك

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٢

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، وأصول الدين ص ٤٤ ، ٩٠

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٤ (٤) أصول الدين ص ٢٧٥

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٦٥ (٦) الفرق بين الفرق ص ١٦٧

(٧) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣ (٨) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣

(٩) الفرق بين الفرق ص ١٦٥ (١٠) الفرق بين الفرق ص ١٦٧ ، ١٦٩

والألم والشك . وقال إن الألم الذي يلحق الإنسان عند المعصية والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع ، والملاذات ليس معنى أكثر من إدراك المشتى ، والإدراك عنده ليس بمعنى . وقال في الألم الذي يحدث عند الوباء إنه معنى كالألم الذي يحدث عند الضرب لأنه واقع تحت الحسن^(١) . ومن رأيه في خلق الأعراض إن الله تعالى ليس في مقدوره خلاف الألوان الموجودة^(٢) .

٢ - التوبة :

ذكر أبو هاشم عدة حالات لا تصح فيها التوبة . فإن التوبة عن الذنب ، في اعتقاده ، لا تصح بعد العجز عن مثله ، فلا تقبل توبة الكاذب بعد خرس لسانه عن الكذب . ولا تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعله الإنسان قبيحاً ، أو يعتقده قبيحاً ، وإن كان في حد ذاته حسناً . وأخيراً لا تصح توبة الإنسان عن الذنوب مع الإصرار على منع حبة واحدة تجب عليه . لأنه إنما وجب عليه ترك القبيح لقبحه . فإذا أصر على قبح آخر لم يكن تاركاً للقبيح المتروك من أجل قبحه^(٣) .

٣ - الإرادة :

أوجد أبو هاشم ما يدعى الإرادة المشروطة . وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر ؛ فالمريد للشيء لا يكون مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى لا يجوز أن يكرهه من وجه ما من وجوهه . ويرى البغدادي في هذا القول هدماً لأصول المعتزلة في الحسن والقبح ، لأنه يلزمه أن يكون من القبائح العظام ما لا يكرهه الله ، ومن الحسن الجليل ما لا يريده . فمثلاً يريد تعالى السجود له عبادة ، فلي هذا الأصل لا يجوز أن يكره السجود للصنم عبادة^(٤) .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٨٣ (٢) أصول الدين ص ٤١

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٧٥ - ١٧٦ (٤) الفرق بين الفرق ص ١٧٢ - ١٧٨

قال أبو هاشم باستحقاق الشكر واسم على فعل الغير؛ فلو أن زيدا أمر عمرًا أن يعطى أحد المحتاجين شيئًا من المال فعطاه لاستحق زيد الشكر على فعل عمرو من قابض العطفية. كذلك لو أمره بمعصية ففعلها لاستحق زيد الذم على نفس المعصية التي هي من فعل عمرو. وكانت الأمة تقول إنه يستحق الشكر والذم على الأمر الذي هو فعله فقط وليس على فعل عمرو الذي هو ليس فعله. فخالفا أبو هاشم وجعل الإنسان يستحق شكرين أو ذمّين؛ أحدهما على الأمر الذي هو فعله، والثاني على المأمور به الذي هو فعل غيره^(١).

وقال أيضاً باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل. فالإنسان القادر المكلف إذا مات ولم يرتكب معصية ولكنه لم يفعل بقدرة طاعة الله تعالى، استحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل بل من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وارتفاع الموانع عنه. ولذلك اعتبر أبو هاشم من لم يفعل ما أمر به عاصياً وإن لم يفعل معصية، ولم يعد طائعاً إلا من فعل طاعة. فحتى يكون الإنسان مطيعاً فيتخلص من العقاب ويستحق الثواب يجب عليه ليس أن يمتنع عن فعل مانهى عنه فحسب، بل أن يفعل أيضاً ما أمر به^(٢). فكل من لم يفعل ما وحب عليه فهو ظالم وإن لم يقع منه ظلم، وفاسق مخلد في النار^(٣).

وقد استنتج أبو هاشم من هذا القول أحكاماً أخرى، فقال إن المكلف القادر إذا تغير تغيراً قبيحاً استحق بذلك قسطين من العذاب: الأول للقبيح الذي فعله، والثاني لأنه لم يفعل الحسن الذي أمر به. ولو تغير تغيراً حسناً ولم يفعل شيئاً واحداً مما أمره الله تعالى به لاستحق الخلود في النار^(٤). ولهذا فرّق أبو هاشم بين الجزاء وبين العقاب؛ فقال إنه يجوز أن يكون في النار عقاب كثير ليس جزاء، لأن الجزاء لا يكون

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٩ — ١٧١

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٧١

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٤

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٧٣

إلا على فعل ، وعنده أنه قد يكون عقاب لا على فعل^(١) . ومن أجل هذا القول في استحقاق الذم لا على فعل دعى أبو هاشم وأصحابه « الذميمة »^(٢) .

٢٢ - الحمارية

جماعة من معتزلة عسكر مكرم^(٣) ، ليس لهم مذهب خاص وإنما أخذوا من فرق المعتزلة الأخرى بعض أقوالها وتبعوها^(٤) . ولنا نعرف من هو مؤسس هذه الفرقة ، ولا نستطيع أن نحدد مبدأها أو نعين موقعها بالنسبة إلى الفرق الأخرى ، ولذلك تركنا التكلم عنها إلى النهاية .

أخذ الحمارية عن الجعد بن درهم قوله في التولد؛ وهو أن النظر إذا أوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلاً لا فاعل له . وأخذوا عن الحائطية قولهم بتناسخ الأرواح في الأجساد والقوالب . وكانوا يقولون إن الخمر ليست من فعل الله تعالى بل هي من فعل الخمار لأن الله لا يمكن أن يفعل ما يكون سبب المعصية ، وإن الإنسان قد يخلق أنواعاً من الحيوان كالديدان التي تخرج من اللحم إذا وضع في الشمس أو دفن تحت الأرض ، والعقارب التي تظهر من التبن تحت الآجر إذا جمع الإنسان بين التبن وبين الآجر^(٥) .

هذه هي فرق المعتزلة الاثنتان والعشرون . وأحسب أن ما ذكرته عنها وإن كان لمائماً ، كافٍ ليعطينا فكرة واضحة عن المسائل الأخرى التفصيلية الخاصة التي كان للمعتزلة يعالجونها عدا عن مسألتى الصفات والقدر أو التوحيد والعدل ، وعن مدى

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٣ — ١٧٤ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٩

(٣) عسكر مكرم . ناحية من نواحي خوزستان الواقعة بين البصرة وبين فارس .

(مجمع البلدان ج ٢ ص ٦٩ ، ٤٩٧)

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٦١ (٥) الفرق بين الفرق ص ٢٦١ — ٢٦٢

تطور المعتزلة الفكرى منذ ظهورهم إلى بدء نهوهم وسقوطهم . . . تلك الفكرة التى يجب أن تكون دوماً ماثلة فى مخيلتنا ، إذ كنا نريد أن نصدر على المعتزلة حكماً صائباً ونقدر عملهم تقديراً صحيحاً .

وقبل أن أختتم هذه المجالة أود أن أشير إلى نقطتين هامتين : الأولى أن المعتزلة تطرفوا فى عقائدهم وابتعدوا عن أهل السنة كثيراً بسبب تعمقهم فى درس الفلسفة فكان ذلك من الأمور التى زادت النفور وسوء التفاهم بين الفريقين . كما أن المعتزلة فى آخر أيامهم تركوا المسائل الحيوية العويصة وصاروا يعنون بمسائل أقل أهمية كالعدم والموجود والجوهر والعرض . أما النقطة الثانية فهى أن أكثر هذه المعلومات التى ذكرناها وصلتنا على لسان أعداء المعتزلة ومخالفهم ، فلا يستبعد أن يكون بعضها ألصق بهم ، أو حور عن الأصل ، أو استنتج من بعض أصولهم ولم يقولوا به . لا سيما وأن الخياط أحد رؤسائهم احتج على كثير من الروايات عنهم . وقد كان على حق حين قال إن الإنسان إنما تؤخذ أقواله من كتبه أو من حكايات أصحابه عنه لا من كتب مخالفيه وحكاياتهم . فلا يسعنا والحالة هذه أن نأخذ جميع ما نسب إلى المعتزلة على علته ، أو نقبل به دون أن يخالفنا ولو شئ قليل من الشك فى حقيقته ، وخصوصاً الأقوال البادية السخف ، الكثيرة التطرف .

الفصل الخامس المعتزلة في دور القوة

١ - نرجح المعتزلة إلى القوة : (١٠٠ - ١٩٨ هـ = ٧١٨ - ٨١٣ م) .

كان القدرية الأولون سيئى الحظ ، فقد جلبوا إلى أنفسهم غضب الأمة وسخطها وتعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل وتناولوهم بالاضطهاد . فلما قام القدرية المعتزلة أدركوا ناحية الضعف هذه فيهم ، وعلموا أن ليس لهم بقاء ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم وتشد أزهم . فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة ، ويستميلوها إلى جانبهم ، فبذلك فقط يمكنهم أن يعيشوا آمنين ، ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل ، ويبلغوا أهدافهم . وقد تهيأ لهم ما أرادوا ، ولكن بعد جهاد طويل دام تقريباً قرناً من الزمان .

وهكذا راح المعتزلة يلقون على الخلفاء شبا كهـم ، وينسجون حولهم حبالهم . فإننا نجد المعتزلة أو القدرية^(١) . يلتفون حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك (+ ١٢٦ هـ = ٧٤٣ م) . قال الطبرى : إن اليزيد كان قدرياً^(٢) . وروى الحافظ الذهبي عن الشافعى أن اليزيد حين ولى الخلافة دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه^(٣) .

(١) من الضروري أن أشير هنا إلى ما سبق أن ذكرته من أن القدرية والمعتزلة أصبحوا بعد ظهور الاعتزال فرقة واحدة ، إذ اندمج القدرية بالمعتزلة وذاوبوا فيهم . ولذلك فإن المؤرخين العرب القدماء في كلامهم عن الفرقة الجديدة يستعملون غالباً اسم المعتزلة وأحياناً اسم القدرية . فالطبرى مثلاً في حديثه عن الجماعة الذين اتفوا حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك يقول لأنهم القدرية على حين يدعومهم المسودى المعتزلة .

(٣) قول الإسلام ج ١ ص ٦٥

(٢) الطبرى ج ٩ ص ٤٦

وجاء في مروج الذهب أن اليزيد كان يذهب إلى قول المعتزلة في الأصول الخمسة^(١)، وأنه حين خرج بدمشق على الوليد بن يزيد بن عبد الملك كان المعتزلة ممن شايعوه وأيدوه حتى تمكن من قتل الوليد والفوز بالخلافة^(٢). ولهذا كان المعتزلة بمظموه ويفضلونه في الديانة على عمر بن عبد العزيز^(٣). وكان تأثير القدرية فيه عظيماً إلى حد أنهم صاروا يتدخلون في زمنه في الشؤون السياسية تدخلاً فعلياً ، فإنهم حسّنوا له في مرضه أن يأخذ البيعة لأخيه إبراهيم ويجمعه وليّ عهده ، ولعبد العزيز بن الحجاج ابن عبد الملك من بعد إبراهيم ، ولم يزالوا يحثونه على ذلك ويقولون إنه لا يحلّ له أن يهمل أمر الأمة ، فبايع لهما^(٤). وإذا كان اليزيد قدرياً فقد قال الحكم بن الوليد ابن يزيد يهجوّه :

وساد الناقص القدرى فينا وألقى الحرب بين بني أينا^(٥)

كذلك التف القدرية حول مروان بن محمد (١٢٧-١٣٢هـ = ٧٤٤-٧٤٩م). آخر خلفاء بني أمية . ويقول ابن الأثير إن مروان كان يلقب بالجمدى لأنه تعلم من الجمدة بن درهم مذهبه في خلق القرآن ونفى القدر فكان الناس ينتمونه بنسبته إلى الجمدة^(٦) ، وينادونه يا جمدة يا معطل^(٧). وذكر ابن قيم الجوزية أن كلام الجمدة نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان وشيخه^(٨).

ومع ذلك فإن المعتزلة بقوا كما قال ابن قيم قليلين أذلاء مذمومين^(٩). فإنهم في الحاليتين لعبوا على جوادين خاسرين ؛ لأن الأول منهما قضى بعد توليه الخلافة ببضعة أشهر ، ولم يكد ثانيهما يصل إلى الحكم حتى اندلعت حوله نيران الفتن

(١) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٠ (٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٣١

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٣٢ (٤) الطبرى ج ٩ ص ٤٤

(٥) الطبرى ج ٩ ص ٥٤ (٦) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧٤

(٧) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١

(٨) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣٠ - ٢٣١

(٩) الصواعق المرسلة ص ٢٣٠

والثورات، وخرج عليه شيعة بنى العباس فشغل بحربهم وقتل على أيديهم شر قتلة .
ولما مضى الأمويون وابتدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم
أبي جعفر المنصور (١٣٦ — ١٥٨ هـ . ٧٥٣ — ٧٧٤ م .) ذلك بأن عمرو بن
عبيد كان صديقاً للمنصور قبل أن تنتهي الخلافة إليه ^(١)، وكان المنصور يحترمه ويخضع
لزمده ويطلب منه الموعدة فيعطيه ^(٢) . دخل عمرو على المنصور يوماً فوعظه حتى أبكاه ،
فقال المنصور : فأصنع ماذا ؟ أدع لي أصحابك أولمهم ! فأجاب عمرو : أدعهم أنت
بعلل صالح تحدثه ! ^(٣) وهذا يدل على أن عمرو بن عبيد كانت له عند المنصور مكانة
رفيعة ، فلا بدع إن رأينا المعتزلة في زمنه يتقون قليلاً وينهضون . ولعل في هذا ما يفسر
لنا ما يرويه الحنبلي من أنه كانت لعمرو بن عبيد جرأة ، فكان يقول عن عبد الله بن
عمرو هو حشوي ^(٤) . وبعد موت عمرو بن عبيد (+ ١٤٤ هـ . = ٧٦١ م .) اشترك
جماعة من المعتزلة الذين يذهبون إلى قول المعتزلة البغدادية مع إبراهيم بن عبدالله بن
الحسن في خروجه على المنصور سنة ١٤٥ هـ . ^(٥) وفي هذا الخبر الذي يرويه المسعودي
ما يبعث الشك والريبة ، فإن بغداد لم يكن قد تم بناؤها ^(٦) ، إلا إذا كان يقصد أن
تلك الجماعة كانت لها أقوال شبيهة بما ذهب إليه المعتزلة البغداديون فيما بعد . وشي
آخر وهو كيف يشور المعتزلة على المنصور وقد كان شيخهم عمرو بن عبيد من أصدقائه
وأنصاره ، ولم يكن قد ظهر الخلاف في صفوف المعتزلة .. ولكن لعل أولئك الثائرين
كانوا من متشعبة المعتزلة .

ثم خفيت صوت المعتزلة في زمن المهدي بن المنصور (١٥٨ — ١٦٩ هـ . =
٧٧٤ — ٧٨٥ م .) فإن المهدي كان شديداً على الزنادقة والخالفين ، وقد جذ

(١) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠٩

(٢) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦ ، وسراج الملوك ص ٥٦

(٣) المحاسن والمساوي ص ٣٦٤ — ٣٦٥ (٤) شذرات الذهب ج ١ ص ٢١١

(٥) صروج الذهب ج ٦ ص ١٩٤

(٦) أمر المنصور ببناء بغداد سنة ١٤٥ هـ . وتم بناؤها سنة ١٤٦ هـ .

(تاريخ بغداد ج ١ ص ٦٦)

سنة ١٦٧ هـ . في طلبهم والبحث عنهم في لافاق ، وعين لذلك موظفاً خاصاً ، قتل عدداً منهم ^(١) كصالح بن عبد القدوس (+ ١٦٧ هـ) ^(٢) وبشار بن برد (+ ١٦٨ هـ) ^(٣) .

ولما بدأ عصر الرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٦ — ٨٠٨ م) تنفس المعتزلة الصعداء ، وبدأوا يرفعون رءوسهم ثانية ، وتشرتب أعناقهم إلى السيطرة ؛ فإننا نجد يحيى بن حمزة الحضرمي (+ ١٨٣ هـ) أحد القدرية قاضياً على دمشق ^(٤) ، كما نجد الرشيد يقرب إليه بعض رجال الاعتزال . فقد كان يحترم ابن السماك محمد بن صبيح الكوفي (+ ١٨٣ هـ) ويستفتيه ويطلب مواعظته . قيل إن ابن السماك وعظه مرة وخوفه ^(٥) . وحين قدم ثمامة بن أشرس بغداد اتصل بالرشيد ^(٦) ، واتصل به أيضاً يحيى ابن المبارك اليزيدي (+ ٢٠٢ هـ) ، وكان يحيى قبل ذلك مؤدباً لأولاد يزيد بن منصور حال المهدي ، فاتصل عن طريقه بخلفاء بني العباس ولا سيما الرشيد الذي جعله مؤدباً لولده المأمون ^(٧) . ويقول ياقوت الحموي إن يحيى بن المبارك كان يتهم بالاعتزال ^(٨) . ويروي السيوطي عن ياقوت أن محمد بن منذر (+ ١٩٨ هـ) أحد النساك هاجم المعتزلة وتهتك فنفوه عن البصرة إلى الحجاز حيث مات ^(٩) . فإن صحت هذه الرواية فإنها تدل على أن المعتزلة كانوا يتمتعون في حكم الرشيد بشيء من السلطة يمكنهم من نفي أعدائهم والانتقام منهم . ورغم هذا كله فإن المعتزلة لم يحسروا على نشر مقالاتهم والجهر بأرائهم ؛ لأن الرشيد كان كثير التدين شديداً في أمور الدين ^(١٠) .

(١) البغوي ج ٢ ص ٤٨٢ ، والطبري ج ١٠ ص ٩ — ١٠

(٢) الدميري ج ١ ص ٢٧ (٣) الوفيات ج ١ ص ١٢٥

(٤) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٨٥

(٥) العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦ ، وسراج الملوك ص ١٣ ، ٥٢ ، ٦٨ ، وشذرات الذهب

ج ١ ص ٣٠٣

(٦) تاريخ بغداد ج ٧ ص ١٤٥ (٧) معجم الأدباء ج ٢٠ ص ٣٠

(٨) معجم الأدباء ج ٢٠ ص ٣١ (٩) بنية الوعاة ص ١٠٧

(١٠) الطبري ج ١٠ ص ١١٣

ذكروا أمامه أن بشر بن المريسي (+ ٢١٨ هـ) يقول بخلق القرآن فقال : لله على إن أظفرتني به لأقتله قتلة ما قتلها أحدا قط^(١). والرشيد لم يتردد في حبس ثمامة بن أشرس حين وقف على كذبه في أمر أحمد بن عيسى بن زيد سنة ١٨٥ هـ^(٢)، أفكان يتسامح معه في مخالفة الدين ؟ !.. بيد أن الدور الذي مثله المعتزلة في عصر الرشيد كان عظيم الأهمية بالنسبة إلى مستقبلهم . فإنه مهد لهم السبيل إلى قصر الخليفة ، وجعل من بعضهم أصدقاء له ووعاظاً ومؤيدين لأولاده ، وبذلك شاع ذكركم وتوسع نفوذكم . وفي مدة الأمين بن هارون (١٩٣ - ١٩٨ هـ = ٨٠٨ - ٨١٣ م) انكمش نفوذكم وانتكس حالكم ؛ لأن الأمين كان أشد من أبيه في مسائل الدين ، حبس الزنادقة وضرب على أيدي شاربي الخمر^(٣). ويقول ابن قيم إن الأمين أقصى الجهمية وتبعهم بالحبس والقتل^(٤). فاستمروا كذلك مصطفيين إلى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون ، فابتسم للمعتزلة الدهر ، وانتهى إليهم الأمر ، وبدأ دور عزيم وفوتهم .

١٠ ٢ - المعتزلة في دور القوة : (١٩٨ - ٢٣٢ هـ = ٨١٣ - ٨٤٦ م) .

وقع المأمون (١٩٨ - ٢٨٠ هـ) تحت سيطرة المعتزلة وخضع لنفوذهم ؛ فقد كان تتلمذ على بعض كبرائهم كيحيى بن المبارك ، وكان لثمامة بن أشرس لديه مكانة عظيمة^(٥)، فتشرب آراءهم وشبّ على مبادئهم . ويقولون إن ثمامة هذا هو الذي أغواء ودعاه إلى الاعتزال^(٦). ثم إن المأمون كان متعطشاً إلى العلم والفلسفة ، شغوفاً بالآداب ، محباً للمناقشة والجدال . ولما كان المعتزلة في وقته طلاب العلم والفلسفة ، وأقطاب الأدب ، وأرباب الجدل ، فإنه قربهم ، وارتاح إلى أحاديثهم ، واستطاب مجالسهم ، فأدى به ذلك إلى الإيمان بمبادئهم والدخول في مذهبهم ومن الأدلة على محبته للمناظرة ما يرويه المسعودي من أنه كان يجلس لها يوم الثلاثاء فإذا حضر

(٢) الطبري ج ١٠ ص ٧١
(٤) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١
(٦) الفرق بين الفرق ص ١٥٧

(١) تاريخ بغداد ج ٢ ص ٦٤
(٣) الطبري ج ١٠ ص ٢٢٠
(٥) الملل والنحل ج ١ ص ٧٨

البقهاء ومن يناظره من سائر أهل مقالات دُخُوا حجرة مفروشة وقيل لهم انزعوا أخفافكم . ثم أحضرت الموائد وقيل لهم أُصِيبُوا مِنَ الطعام والشراب ، وجددوا الوضوء ، ومن خفف ضيق فلينزعه ، ومن ثقت عليه قلنسوته فليضعها . فإذا فرغوا أتوا بالحمام فبخروا وطيبوا ثم خرجوا فاستدناهم حتى يدنوا منه وينظرهم أحسن مناظرة وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجبرين . فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس ، ثم تنصب الموائد الثانية فيقطعون وينصرفون^(١) . وذكر الدميري أن المأمون كان نجم بنى العباس في العلم والحكمة ، وقد أخذ من العلوم بقسط وافر وضرب فيها سهم ، وهو الذي استخرج كتاب إقليدس وأمر بترجمته وتفصيله ، وعقد المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات ، وكان أستاذه فيها أبو الهذيل العلاف^(٢) . وقال السبكي : كان المأمون ممن عنى بالفلسفة وعلوم الأوائل ، ومهر فيها ، واجتمع عليه جمع من علمائها ، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن^(٣) . وورد في الصواعق المرسلة : ثم جاء المأمون وكان يحب أنواع العلوم ، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين ، فغلب عليه حب العقولات ، وأمر بترجمة كتب اليونان ، وأقدم لها المترجمين من البلاد فترجمت واشتغل بها الناس ، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية^(٤) حشوا بدعة نجهم في أذنه وقلبه ، فقبلها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها^(٥) .

وهكذا فإن المأمون بمحبته للعلم وميله إلى العلماء اتصل برجال الاعتزال كثامة في الهذيل فوقعت تحت تأثيرهم . وقد وجد المعتزلة فرصة مناسبة للاستئثار بالسلطة ، فقبضوا مبادئهم وأقنعوه أنها الحق المبين . وبما لا جدال فيه أن المعتزلي الذي كان له في المأمون أكبر الأثر ، والذي تم للمعتزلة على يده تحقيق ما ربههم وبلوغ أهدافهم ، برصلا بجهوده ورعايته . أوج رفعتهم ، إنما كان القاضي أحمد بن أبي دؤاد الإيادي

(١) صروح الذهب ج ٧ ص ٣٨ — ٣٩ (٢) الدميري ج ١ ص ٧٢
(٣) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢١٧ (٤) يقصد بالجهمية المعتزلة .
(٥) الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٣١

(١٦٠-٢٤٠ هـ = ٧٧٦-٨٥٢ م) . وكان بدء اتصال هذا القاضي بالخليفة سنة ٢٠٤ هـ . حين أرسله يحيى بن أكنم مع جماعة من العلماء ليجالسوا المأمون . فسرّ منه وقال له لا أعلن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته^(١) . وقد استطاع ابن أبي دؤاد بلباقته وغزارة علمه وذلاقة لسانه أن يسيطر على المأمون حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن وامتحان الناس فيها . والكتاب مجمعون على أن ابن أبي دؤاد مستول عن المحنة ، فهو الذى زيّنها للخليفة ، وهو الذى دسّ له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصيّره يعتقد حقا . بذلك قال الخطيب البغدادي^(٢) والسبكي^(٣) .

أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢ هـ^(٤) ، ولكنه لم يصمّ على حل الناس عليه إلا سنة ٢١٨ هـ^(٥) . فإنه وصل في تلك السنة دمشق وامتحن أهلها في العذر والتوحيد^(٦) . ثم تابع سيره إلى الرقة وكتب منها إلى إسحاق بن إبراهيم رئيس شرعة بغداد يأمره بامتحان القضاة والشهود والمحدثين في القرآن ، وهذا هو نص الكتاب . « أما بعد ، فإن حق الله على أئمة المسلمين وحلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذى است حفظهم ، ومواريث النبوة التى أورثهم ، وأثر العلم الذى استودعهم ، والعمل بالحق فى رعيّتهم ، والتشهير لطاعة الله فيهم . والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمته الرشيد وصريّته ، والإقسط فيما ولّاه الله من رعيّته برحمته ومنته .

» وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ، ولا استنصاء . بنور العلم وبرهانه فى جميع الأقطار والآفاق أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به ، ونكوب عن وانحاث أعلامه وواجب سبيله ، وقصور . أن يقدروا الله حق قدره ، ويعرفوه كنه معرفته ، ويفرقوا بينه وبين خلقه ، لضعف

(٢) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢

(١) الوفيات ج ١ ص ٣٢

(٤) الطبرى ج ١٠ ص ٢٧٩

(٣) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٦

(٦) المقربى ج ٢ ص ٥٢١

(٥) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢١٨

آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكير والتذكر . وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن . فاطبقوا مجتمعين ، وانفقوا غير متعاجين ، على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه . وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاءً ، وللمؤمنين رحمة وهدي : « إنا جعلناه قرآنًا عربيًا » فكل ما جعله الله فقد خلقه . وقال : « الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » . وقال عز وجل : « كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق » . فأخبر أنه قصص لأمر أحدثه بعدها وتلا به متقدمها . وقال : « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » . وكل مُحْكَم مُفَصَّل فله مُحْكَم مُفَصَّل والله مُحْكَمُ كتابه ومُفَصَّلُهُ فهو خالقه ومبتدعه . ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة . وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم ، يرد عليهم قولهم ونحلتهم ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة ، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة . فاستطاعوا بذلك على الناس ، وغرّوا به الجهال حتى مال قوم من أهل السميت الكاذب ، والتخشع لغير الله ، والتعسف لغير الدين ، إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيئ آرائهم ، تزينا بذلك عندهم ، وتصنعاً للرئاسة والعدالة فيهم ، فتركوا الحق إلى باطلهم ، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم ، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم ، وفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم ، ونفل أديعهم ، وفساد نياتهم وبقينهم . وكان ذلك غايتهم التي إليها أجزوا وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم ، وقد أخذوا عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق ، ودرسوا ما فيه ، أولئك الذين أصمهم الله وأعى أبصارهم . أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها .. ؟

« فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة ورموس الضلالة المنقوصون من التوحيد حفظاً ، والخنسوسون من الإيمان نصيباً . ووعية الجهالة ، وأعلام الكذب ، ولسان إبليس الناطق في أوليائه والفتن عن أعدائه من أهل دين الله ، وأحق من يتهم

في صدقه ، وتطرح شهادته ، ولا يوثق بقوله ولا عمله . فإنه لا عمل إلا بعد يقين ، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد . ومن عَمِيَ عن رشدِه وحظه من الإيمان بالله وبتوحيده كان عَمًا سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضلّ سبيلا . ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب في قوله ، وتخرص الباطل في شهادته ، من كذب على الله ووحيه ، ولم يعرف الله حقيقة معرفته ، وإن أولاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه من ردّ شهادة الله على كتابه ، وبهت حق الله بباطله . فاجمع من بحضرتك من القضاة وأقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك ، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون ، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه ، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ، ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده وبقينه . فإذا أقرؤا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فزهم بنصّ من يحضرم من الشهود على الناس ومسألهم عن علمهم في القرآن ، وترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنه مخلوق محدث ولم يره ، والامتناع من توقيعها عنده . واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألهم والأمر لهم بمثل ذلك . ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفّذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد . واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله . وكتب في شهر ربيع الأول سنة ٢١٨ هـ^(١) .

كتاب المأمون هذا إلى رئيس شرطته مؤلف كما نرى من ثلاثة أقسام : فهو يتحدث في القسم الأول عن حق الخليفة في الاجتهاد في إقامة دين الله ، وذلك محاولة صريحة لتبرير عمله في امتحان الناس . ويقول في القسم الثاني إن جمهور الرعية والعمامة لا نظر لهم ولا روية ، وإنهم أهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين وقواعد التوحيد والإيمان ، ولذلك فقد أجمعوا على أن القرآن غير مخلوق فساووا بينه وبين

الله تعالى في القدم . وينتقل من هذا القول إلى البرهان على خطأ من قال بقدم القرآن بالاعتماد على بعض آي الكتاب الكريم . وأما في القسم الثالث فإن المأمون يأمر رئيس شرطته أن يجمع قضاة بغداد ويقرأ عليهم كتابه ويمتحنهم في خلق القرآن فمن امتنع عن الإقرار به أقصاه عن عمله ، ومن أقر به أبقاه ، وأن يطلب من القضاة الذين يقولون بخلق القرآن امتحان الشهود فيه فمن لم يقر به رفضوا شهادته . وحجته في ذلك أن من لم يكمل دينه ويصح إيمانه لا يمكن أن يوثق بقوله ولا عمله ، وأن من يرفض شهادة الله تعالى في خلقه أحق الناس برفض شهادته .

ثم إن المأمون كتب إلى إسحق بن إبراهيم في إشخاص سبعة نفر من العلماء إلى الرقة ، فأشخصوا إليه ، فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن فأجابوا جميعاً إنه مخلوق فأعادهم إلى بغداد ، وأحضرهم إسحق بن إبراهيم إلى داره وشهر ، بناء على رغبة الخليفة ، أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء والمشايع من أهل الحديث فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون فحلى سبيلهم^(١) . وبعد ذلك ورد على إسحق بن إبراهيم كتاب آخر من الخليفة يشبه في ترتيبه ومحتوياته الكتاب الأول شبيهاً عظيماً^(٢) ، وهذا نصه :

« أما بعد ، فإن من حق الله على خلفائه في أرضه وأمنائه على عباده الذين ارتضاهم لإقامة دينه ، وحملهم رعاية خلقه ، وإمضاء حكمه وسننه ، والالتزام بعده في بريته ، أن يجهدوا الله أنفسهم ، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم ، ويدلوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم ، ويهدوا إليه من زاغ عنه ويردوا من أدبر عن أمره ، وينهجوا لرعاياهم سبيل نجاتهم ، ويقفوا على حدود إيمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم ، ويكشفوا لهم عن مغطيات أمورهم ومشتبهاتها عليهم بما يذفون الريب عنهم ويعود بالضياء والبينّة على كافهم ، وأن يؤثروا ذلك

(١) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٦

(٢) الأرجح أن يكون هذا الكتاب هو نفس الكتاب الأول ولكن بصيغة أخرى ، وقد نقلهما الطبري على اعتبار أنها كتابان مختلفان .

من إرشادهم وتبصيرهم، إذ كان جامعا لقنون مصانعهم ومنتظما لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم وما نوفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده . وحسبه الله وكفى به .

« وما بينه أمير المؤمنين برويته ، وطالعه بفكره فتبين عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدين من وكفه وضرره ، ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إماما لهم ، وأثرا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم باقيا لهم ، واشتباهاه على كثير منهم ، حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقا ، فتمرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بان به عن خلقه وتفرّد بجلالته من ابتداع الأشياء كلها بحكمته ، وإشائها بقدرته ، والتقدم عليها بأوليته التي لا يبلغ أولاهها ولا يدرك مداها . وكان كل شيء دونه من خلقه وحدثا هو المحدث له ، وإن كان القرآن ناطقا به ودالا عليه وقاطعا للاختلاف فيه . وضاهوا به قول النصاري في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله . والله عز وجل يقول : « إنا جعلناه قرآنا عربيا » . وتأويل ذلك إنا خلقناه . كما قال جل جلاله : « وجعل منها زوجها ليسكن إليها » . وقال : « وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا » . « وجعلنا من الماء كل شيء حي » . فسوى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شية الصنعة . وأخبر أنه جاءه وحده فقال : « إنه لقرآن مجيد في لوح محفوظ » . فدل ذلك على إحاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط إلا بمخلوق . وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم : « لا تحرك به لسانك لتعجل به » . وقال : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » . وقال : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته » . وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء . ثم أكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله : « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى » . فسئى الله تعالى القرآن قرآنا ، وذكرأ ، وإيمانا ، ونورا ، وهدي ، ومباركا ، وعربيا ، وقصصا . فقال : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن » . وقال : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

وقال . « فأتوا بعشر سور مثله منتزعات . وقد : « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » . فحصل له أولاً وآخر ، ودلّ عليه أنه محدود مخلوق . وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن شتم في دينهم والخرج في أماتهم ، وسهلوا السبيل لعدو لإسلام ، واعترفوا بالتبديل والإخفاء على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله . صفة التي هي لله وحده ، وشتهره به والإشباه أولى بخلقه .

« ونيس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظاً في الدين ولا بصيباً من الإيمان واليقين . ولا يرى أن يحلّ أحداً منهم محل الثقة في أمانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من أمر الرعية . وإن ظهر قصد بعضهم بعرف بالسداد مسدد فيهم ، فإن القروع مردودة إلى أصولها ومحولة في الحمد والذم عليها . ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته ، فهو بما سواه أعظم جهلاً وعن الرشد في غيره أعمى وأضلّ سبيلاً . فافقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن إسحق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك ، وانصصهما على علمهما في القرآن ، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بخلاصه وتوحيده ، وأنه لا توحيد لمن لم يقر بأن القرآن مخلوق . فإن قالوا بقول أمير المؤمنين في ذلك فتقدم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق بصصهم على قولهم في القرآن . فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلأ شهادته . ولم يقطعا حكما بقوله ، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره . وافصل ذلك بمن في سائر منك من القضاء واشرف عليهم إشرافاً يريد الله به ذا البصيرة في بصيرته ويمنع رتاب من إغفال دينه . واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك من شاء الله » (١) .

أخذ إسحق بن إبراهيم عدداً من الفقهاء بينهم أحمد بن حنبل (١٦٤ — ٢٤١ هـ) إمام الحديث في عصره ، وقرأ عليه كتاب المأمون مرتين حتى فهموه ،

وامتحانهم رجلاً رجلاً ، فكان كل واحد منهم يقول القرآن كلام الله ويمسك ، ما عدا ابن البكاء الأكبر فإنه قال القرآن مجعول لقوله تعالى : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » ، والقرآن محدث لقوله عز وجل : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » : فقال له إسحق : فالمجعول مخلوق . . ؟ قال نعم . قال : فالقرآن مخلوق ؟ قال : لا أقول مخلوق ولكنه مجعول . . !^(١) ولما فرغ من امتحانهم كتب مقالة كل رجل منهم ووجهها إلى المأمون فجاءه الجواب بعد تسعة أيام وفيه يصرُّ المأمون على أن القول بقِدَّة القرآن هو الكفر الصراح والشرك المحض ، ويأمره بإعادة امتحانهم فمن تاب منهم أشهر أمره وأمسك عنه ، ومن أصر على شركه حملهم موثقين إليه في الرقة مع من يقوم بحراستهم في طريقهم حتى ينصهم أمير المؤمنين بنفسه فإن لم يرجعوا ويتوبو حملهم جميعاً على السيف ، إلا بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي فإنه أمره في حال امتناعهما أن يضرب عنقهما ويرسل إليه رأسيهما^(٢) .

أحضر إسحق الفقهاء ثمانية وتلا عليهم كتاب الخليفة فأجابوا بأن القرآن مخلوق ما خلا أربعة نفرهم : أحمد بن حنبل ، ومحمد بن نوح ، والقواريري ، وسجادة . فأمر بهم فشدوا في الحديد . فلما كان من الغد دعا بهم يساقون في الحديد فأعاد عليهم المحنة فأجابه القواريري إلى أن القرآن مخلوق فأطلق قيده وخلي سبيله . وأصر الآخرون على قولهم ، فعاودهم بعد الغد فأجاب سجادة وأطلق سراحه . وأصر الاثنان الباقيان على رأيهما ولم يرجعا فشدوا في الحديد ووجهها إلى طرسوس فوصلها بعد وفاة المأمون^(٣) . فردا في أقيادها إلى الرقة ، ومنها حملا على سفينة إلى بغداد فمات محمد بن نوح على الطريق ، ووصل الإمام ابن حنبل دار السلام فوضع في الحبس^(٤) .

وقد ابتلى بالحنة في زمن المأمون كثيرون غير هؤلاء ؛ منهم الحارث بن مسكين

(١) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٧ — ٢٨٩ (٢) الطبري ج ١٠ ص ٢٨٩ — ٢٩١

(٣) الطبري ج ١٠ ص ٢٩٢

(٤) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣١٥ — ٣١٧ ، ودول الإسلام ج ١ ص ١٠٢

الضبي الذي حمل إلى بغداد ومنح وسجن لأنه لم يجب إلى القول بخلق القرآن فلم يزل محبوباً إلى أن أضقه شوك^(١). ومنهم عبد الأعلى بن مسهر الفسافي (+ ٢١٨ هـ). شيخ دمشق وعالمها جاءوا به إلى الرقة فسأله المأمون عن القرآن فقال: القرآن كلام الله، وأبي أن يقول مخوفاً. فدعا المأمون بالسيف والنطع ليضرب عنقه، فلما أبصر ذلك قال: مخلوق! فتركه من القتل بيد أنه قال له: أما إنك لو قلت ذلك قبل أن أدعو بالسيف لقبلت منك ورددتك إلى بلادك، ولكنك تخرج الآن فتقول: قلت ذلك فرقاً من القتل. أشخصوه إلى بغداد فاحبسوه بها حتى يموت. فأشخص إليها وسجن فيها فلم يلبث إلا قليلاً حتى مات سنة ٢١٨ هـ.^(٢)

جاء بعد المأمون أخوه المعتصم (٢١٨—٢٢٧ هـ) فاستمر على امتحان الناس في خلق القرآن وعلى تقريب المعتزلة عملاً بوصية أخيه؛ فإن المأمون حين عهد إليه بالخلافة أوصاه أن يحمل الناس عبء القول بخلق القرآن^(٣)، وأن يعتمد على أحمد بن أبي دؤاد في جميع أموره، فقد وجدوا في وصيته ما يأتي: «وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد لا يفارقك، أشركه في المشورة في كل أمرك فإنه موضع ذلك»^(٤). ولهذا فإنه أسند إلى المعتزلة أرفع مناصب الدولة، واعتمد عليهم في إدارة شئون الأمة، فوضع أحمد بن أبي دؤاد قاضياً للقضاة ولم يفعل فعلاً باطنياً أو ظاهراً إلا برأيه^(٥)، فتقوى مركز ابن أبي دؤاد وعظم نفوذه. والواقع أن تأثير هذا القاضي في المعتصم كان بعيد المدى يفوق كثيراً تأثيره في المأمون. قال لازون بن إسماعيل: ما رأيت أحداً قط أطوع لأحد من المعتصم لابن أبي دؤاد. كان يسأل الشيء اليسير فيمتنع منه، ثم يدخل ابن أبي دؤاد فيجيبه إلى كل ما يريد^(٦). وبذلك استطاع أن يحمله على تأييد الاعتزال والسير في الحنة.

(١) اللباب ص ٤٠٠

(٢) اللباب ص ٤٠١ ودول الإسلام ج ١ ص ١٠٣

(٣) المعبري ج ١ ص ٧٣ (٤) الوفيات ج ١ ص ٣٣

(٥) الوفيات ج ١ ص ٣٣ (٦) الوفيات ج ١ ص ٣٣

بذل القاضي أحمد بن أبي دؤاد أقصى جهده في نشر الاعتزال ، واستغل السلطة التي حصلت له في ذلك السبيل ، بالترغيب تارة وبالترهيب أخرى . روى أنه كتب إلى أحد رجال المدينة يقول : « إن بايعت أمير المؤمنين في مقالته — يعني خلق القرآن — استوجبت منه المكافأة ، وإن امتنعت لم تأمن مكروهه »^(١) . ومن هذا القبيل ما فعله مع عفان بن مسلم الحافظ الذي امتحن في أيام المأمون فامتنع من الجواب ، فقبل له قد رسمنا بقطع عطائك ، وكان يعطى في كل شهر ألف درهم ، وكان صاحب عائلة كبيرة ، فقال : « وفي السماء رزقكم وما توعدون »^(٢) .

امتحن في عهد المعتصم عدد غير قليل من العلماء والمحدثين كنعيم بن حماد (+ ٢٢٨ هـ) الذي أحضر من مصر لهذه الغاية وسئل عن خلق القرآن فامتنع ، فحبسوه سامراً ولم يزل محبوساً حتى مات . ويقال إنه جرّ بعد موته بأقياده وألقي في حفرة ولم يكفن ولم يصل عليه^(٣) . بيد أن أهم وقائع المحنة في ذلك العهد كانت محنة الإمام ابن حنبل . وأحسب أن محنته تحتاج إلى شيء من التفصيل لأنها تعطينا صورة عن أعمال المحنة عامة وكيفية سيرها ، تلك المحنة التي تكاد تشبه محاكم التفتيش التي قامت فيما بعد في أسبانيا وإن كانت أخف من محاكم التفتيش وطأة وأضيق نطاقاً وأقصر أمداً .

عهدنا بالإمام ابن حنبل بعد إرجاعه من الرقة إلى بغداد رهين السجن . وقد بقي محشوراً في ظلماته راسفاً في أغلاله إلى أن استدعاه المعتصم للامتحان في رمضان سنة (٢٢٠ هـ = ٨٣٥ م)^(٤) . فحُوّل من السجن إلى دار إسحق بن إبراهيم وصار يوجه إليه الخليفة في كل يوم رجلين يناظرانه في خلق القرآن وهو يصّر على الامتناع ، فإذا عزم على الانصراف زاد في قيوده قيداً ، فصار في رجله أربعة أقياد . وفي الليلة

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥١

(٢) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٩ ، والمناقب ص ٣٩٤ ، ٣٩٥

(٣) المناقب ص ٣٩٧ (٤) المناقب ص ٣٣٩

الرابعة أوفد المعتصم بغا الكبير إلى إسحق بن إبراهيم يأمره بحمل ابن حنبل إليه فدخل عليه إسحق وقال له : « يا أحمد ، إنها والله نفسك . إنه لا يقتلك بالسيف . إنه قد آلى إن لم تجبه أن يضربك ضرباً بعد ضرب وأن يلقيك في موضع لا ترى فيه الشمس ...! » . ثم حملوه مقيداً على دابة وحده حتى كاد يخر على وجهه لثقل القيود ، فوصلوا به إلى بيت المعتصم وأدخلوه حجرة وأقفلوا عليه بابها ^(١) ف قضى فيها ليلته . وفي الغد أدخلوه على الخليفة حيث كان قد عقد مجلساً للمناظرة فيه أحمد بن أبي دؤاد وعبد الرحمن بن إسحق وخلق كثير ^(٢) . وكانوا قد هزلوا عليه وضربوا عنق رجلين قبله ^(٣) . فأمر المعتصم بمناظرته ، فأخذوا يناظرونه وهو يرد عليهم ويقاومهم . فقال المعتصم : « والله لئن أجابني لأطلقن عنه يدي ولأركبن إليه بجندى ! » . ثم وجه كلامه إلى ابن حنبل : « يا أحمد ، والله إنى عليك لشفيق ، وإنى لأشفق عليك كشفقتى على هارون ابني » . وقال له : ما كنت تعرف صالح الرشيدى . . ؟ قال أحمد : سمعت باسمه . قال المعتصم : كان مؤدبى فسألته عن القرآن فخالفتنى فأمرت به فوطىء وسحب . وقال أيضاً : يا أحمد أجبنى إلى شيء لك فيه أدنى فرج حتى أطلق عنك يدي . فامتنع أحمد وقال : أعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله . وكان المجلس قد طال ، وضجر أمير المؤمنين ، فرد ابن حنبل إلى حجرته ^(٤) .

في صباح اليوم الثانى جاءوا بابن حنبل إلى مجلس المناظرة وأخذوا يناظرونه ويكلمونه ، ولم يزالوا كذلك إلى قرب الزوال ، فترك المعتصم المجلس ورد أحمد إلى موضعه . ولما كان اليوم الثالث طلبوه للمناظرة ، فجابوا به إلى المجلس ، وكانت

(١) المناقب ص ٣١٩ — ٣٢٠ (٢) الدميرى ج ١ ص ٧٣

(٣) المناقب ص ٣٢٠

روى الجاحظ عكس ذلك تماماً ، فقد قال : إنه لم ير سيقاً مشهوراً ، ولا كان في مجلس ضيق ، ولا كانت حاله حال مؤبسة ، ولا كان مثقلاً خديماً ، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد . ولقد كان ينازع تألين الكلام ويحجب بأغلف الجواب ، ويرزنون ويغيب ، ويحملون ويطيش .

(الفصول المختارة على هامش نكامل للبرد ج ٢ ص ١٣٩)

(٤) المناقب ص ٣٢٤ — ٣٢٥

طرقات الدار غاصة بالناس بعضهم يحمل السيوف وبعضهم معهم السياط . وكان مع الخليفة في المجلس أحمد بن أبي دؤاد ومحمد بن عبد الملك الزيات . فقال المعتصم : كلوه ، ناظروه . فلم يزالوا معه في جدال إلى أن قالوا : يا أمير المؤمنين اقتله ودمه في أعناقنا . فرفع المعتصم يده ولطم بها وجه الإمام أحمد فخرّ مغشياً عليه . فتمعرت وجوه قواد خراسان وكان عمّ ابن حنبل فيهم ، وخاف الخليفة على نفسه منهم فدعا بماء ورش على وجهه . ولما أفاق أحمد من غشيته رفع رأسه إلى عمه وقال : يا عمّ لعلّ هذا الماء الذي رش على وجهي غصب عليه صاحبه ! . فقال المعتصم : « ويحكم أما ترون ما يتهجم به على هذا ؟ وقرابتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا رفعت السوط عنه حتى يقول القرآن مخلوق » . ثم التفت إليه وأعاد عليه القول فردّ ابن حنبل كالأول . ولم يزل كذلك حتى نفذ صبر الخليفة فلعله وأمر رجاله أن يسحبوه ويخلعوه . فأخذ وسحب وشدّوا يديه على خشبتين حتى تمخلتا . ثم دعا بالسياط وقال للجلادين تقدموا . فتقدم أحدهم وضربه سوطين وعاد إلى موضعه . وتقدم الثانى فقال له المعتصم : شدّ قطع الله يدك . فضربه سوطين وتراجع . ثم أقبل المعتصم على ابن حنبل وقال له : يا أحمد علام تقتل نفسك ! أجبى حتى أطلق عنك يدي ...! فرفض أن يجيب . فقال المعتصم للجلاد الثالث : تقدم أوجع ، قطع الله يدك ، فتقدم وضربه سوطين ، ولم يزالوا يضربونه حتى غشى عليه . وبلغ عدد الضربات التى ضربها ثمانية عشر سوطاً . وبعد أن فرغوا من ضربه نحسه عجيف بالسيف ، ووضعوا عليه بارية ، وداسوه بأقدامهم وسحبوه^(١) . ثم أمر المعتصم بتخيلة سبيله وكان قد قضى فى السجن ثمانية وعشرين شهراً^(٢) . ويقال إنهم ساطوه بقسوة زائدة حتى إن أثر السياط بقى يتيّناً فى ظهره إلى آخر أيامه^(٣) .

(١) المناقب من ٣٢٥ — ٣٣١ ، والدميرى ج ١ من ٧٣ — ٧٤
يقول الجاحظ إنهم ساطوه ثلاثين سوطاً ، ولأنه أفصح بالإقرار أثناء الضرب مراراً .

(الفصول المختارة ج ٢ من ١٤٩)

(٢) المناقب من ٣٢٨ ، والدميرى ج ١ من ٧٣ (٣) المناقب من ٣٧٤
يكاد القسارى يلمس فى كل صفحة من صفحات هذا الكتاب تحيز مؤلفه أبى الفرج الجوزى للإمام ابن حنبل ولا سيما على المعتصم الذى قام بضربه .

وأعلن أن من الضروري أن أورد بعض الأمثلة . لما كان يقال في تلك المناظرة التاريخية ، لأن ذلك يدلنا على طرق الفريقين في الجدل ، ويطلعنا على موقفهما من هذه المسألة الخطيرة ونظرتهم إليها . وسأكتفي بذكر الأمثلة الثلاثة التي رواها الجاحظ وهي :

١ — المثل الأول :

ابن أبي دواد : أليس لا شيء إلا قديم أو حديث . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دواد : أو ليس القرآن شيئاً . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دواد : أو ليس لا قديم إلا الله . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دواد : فالقرآن إذاً حديث . . ؟

ابن حنبل : ليس أنا متكلم .

٢ — المثل الثاني :

ابن حنبل : حكم كلام الله تعالى بحكم علمه . فكما لا يجوز أن يكون علمه

محدثاً ومخلوقاً فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً ومحدثاً .

ابن أبي دواد : أليس قد كان الله يقدر أن يبدل آية مكان آية وينسخ

آية بآية ، وأن يذهب بهذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك

في الكتاب مصور . . ؟

ابن حنبل : نعم .

ابن أبي دواد : فهل كان يجوز هذا في العلم . . ؟ وهل كان جائزاً أن يبدل
علمه ويذهب به ويأتى بغيره . . ؟

ابن حنبل : لا

٣ - المثل الثالث :

ابن أبي دواد : أترغم أن الله تعالى رب القرآن . . ؟

ابن حنبل : لو سمعت أحداً يقول ذلك لقلت .

ابن أبي دواد : أفما سمعت ذلك قط من خالف ولا سائل ولا من قاصر
ولا في شعر ولا في حديث ؟

ابن حنبل : يسكت ولا يجيب .

ويقول الجاحظ إن المثل الثالث دلّ الخليفة على كذب الإمام ابن حنبل لأنه لا بد
من أن يكون سمع الناس يقولون : ورب القرآن ، ورب يس ، ورب طه . وأما موقفه
في المثليين الأولين فقد أظهر للخليفة أنه معاند ، لأنه كان يجيب ابن أبي دواد في كل
ما سأل عنه حتى إذا بلغ المنحوق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة برى منه
أصحابه قال ليس أنا متكلم . فلا هو قال في أول الأمر لا علم لي بالكلام ، ولا هو حين
تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق^(١) .

ولما قضى المعتصم وخلفه الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) كان المعتزلة قد بلغوا
أوج قوتهم ، فأسكرتهم نشوة الظفر وأعتمتهم شهوة التسيطر ، ولذلك حملوا الخليفة
الجديد على التماهى في المحنة ، فأشغل نفسه بها . يقول الحنبلى إن الواثق كان شديد
الاعتزال فقام بالحنسة القيام الكلى ، وإن أحمد بن أبي دواد هو الذى شدد عزمه
عليها^(٢) . فقد كتب إلى القضاة في جميع البلدان أن يمتحنوا الناس في القرآن ، وأمرهم
ألا يجيزوا إلا شهادة من قال بالتوحيد ، فبُسر بسبب ذلك عالم كثير^(٣) .

(١) الفصول المختارة ج ٢ ص ١٣٤ - ١٤٣

(٢) شذرات الذهب ج ٢ ص ٧٥ ، ٧٦ (٣) اليعقوبى ج ٢ ص ٥٨٨

وفي سنة ٢٣١ هـ . أمر بمتحن نفس النور فأقرؤا جميعاً بخلق القرآن إلا أربعة نفر فقرر الواثق ضرب أعنف قهراً إن . يقووه^(١) . ومن الأدلة على شدة الواثق في الحنة أنه حمل أبا يعقوب يوسف بن يحيى السويطي (+ ٢٣٢ هـ) المتكشف من مصر إلى العراق للامتحان فامتنع من الجواب ، فقيّد وسُجن في بغداد ومات في السجن والقيّد . ويقال إنهم حين جاءوا به من بلاده وضعوا في عنقه سلسلة حديد وقيّد ، وحملوه على بغل ، ووضعوا بين الغل وبين القيّد سلسلة أخرى فيها صوبة وزنها أربعون رطلاً ، وهو يقول : والله لأموتن في حديدي هذا حتى يأتي من بعدى قوم يعلمون أنه قد مات في هذا . لشأن قوم في حديد^(٢) . ومع ذلك فإن الواثق لم يتعرض لابن حنبل ولم يمتحنه ولكنه أرسل إليه يقول : لا تساكى بأرض ! فاخفى الإمام بقية حياة الواثق لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها^(٣) . وقد بلغ بانواثق التعصب للاعتزال أن أمر ألا يقتدى أسرى المسلمين إلا بعد أن يمتحنوا في مسألة خلق القرآن وإنكار الرؤية السعيدة ، فمن ذهب إلى قول المعتزلة فودى وإلا ترك في أيدي الروم . فلم حصل الفداء سنة ٢٣١ هـ . قرب طرسوس أرسل مع الجيش الذي حضر الفداء اثنين من رجاله فوقفا على قنطرة الهر وكلما مرّ رجل من الأسرى امتحناه ، فمن أقر بخلق القرآن وأنكر الرؤية فودى برومى وأعطى ديناراً^(٤) .

إن شدة الواثق في الحنة ، وما سبق من أعمال المأمون والمعتصم فيها ، جعل الناس يتضجرون ويتذمرون ، وجراًهم على إظهار تضجرهم وتذمرهم . فإن المسعودي يقول : إن الواثق أفسد القلوب وأوجد السبيل إلى الطعن عليه^(٥) . ويروى ابن الأثير أن العامة سمّوه كافراً^(٦) . ولما تزايد نفور الناس من الحنة وعظم حنقهم عليها اشترأت أعناق جماعة منهم إلى الفتنة ورتبوا مؤامرة ردّية أحمد بن نصر الخزازي للخروج على الخليفة

(١) الطبري ج ١١ ص ١٩ (٢) المناقب ص ٢٩٨

(٣) المناقب ص ٣٤٨ — ٣٠٩ ، وندبيري ج ١ ص ٧٣

(٤) اليعقوبي ج ٢ ص ٥٨٩ ، وندبيري ج ١١ ص ١٩ — ٢٠ ، وابن الأثير ج ٧ ص ١٦

(٥) التنبيه والإشراف ص ٣٠١ (٦) ابن الأثير ج ٧ ص ٨

وقلب نظام الحكومة . كان أحمد بن نصر من وجهاء بغداد ، يخالف من يقول بخلق القرآن ويبسط لسانه فيهم ، ولا يتورع في مجلسه عن التهجم على الواثق فيقول : هذا الخنزير ، وهذا الكافر! فصار أصحاب الحديث يعشونه ، وتجمع حوله كل من ينكر القول بخلق القرآن من أهل بغداد نظراً لمكانته وأخذه برأيهم ، فحملوه على الحركة لإنكار ذلك القول ، وبايعوه وعينوا ليلة لخروجهم وجمعوا الناس ووزعوا الدراهم عليهم . ولكن أمرهم افتضح قبل ظهورهم ، وألقى القبض على أحمد بن نصر وسيق إلى الواثق في سامرا مقيداً على بغل سنة ٢٣١ هـ .^(١) وجاء في تاريخ اليعقوبي أن السبب في خروج ابن نصر أساسه الخلاف بينه وبين أحمد بن أبي دؤاد ؛ فقد قصده ابن نصر في بعض الأمور فردّه خائباً ، فانصرف ذاماً له ، وجعل يبسط لسانه فيه ويشهد عليه بالكفر ، فقال إليه قوم وهم لا يشكون أن ذلك غضب للدين . فخرج بعضهم إلى ناحية صحراء أبي السرى وضربوا بطبل ولكنهم أخذوا وأقروا عليه^(٢) .

عقد الواثق لأحمد بن نصر مجلساً عاماً ليمتحن امتحاناً مكشوفاً . ويقال إنه حين أحضر أمام الواثق لم يذكر له شيئاً من فعله والخروج عليه وإنما اقتصر على امتحانه في خلق القرآن^(٣) . وذكر ابن الجوزي أن الواثق قال له : دع ما أخذت له ، ما تقول في القرآن . ؟^(٤) فامتنع ابن نصر أن يقره على قوله في خلقه ، فشمته الواثق وردّ عليه ابن نصر الشتيمة ، فقام إليه الواثق بصمصامة عمرو بن معد يكرب وضربه على حبل عاتقه ثم على رأسه ، وتقدم الجلاد فضرب رقبتة وحزّ رأسه ، وطعنه الواثق بطرف الصمصامة في بطنه . وأمر به فحمل وصلب عند بابك الخرمى في سامرا ، وأخذ رأسه إلى بغداد فنصب بها وأقيم عليه الحرس . وكان الواثق قد وضع في أذنه رقعة مكتوب فيها : « هذا رأس الكافر المشرك الصالّ وهو أحمد بن نصر بن مالك ممن قتله الله

(١) الطبري ج ١١ ص ١٥ — ١٧ (٢) اليعقوبي ج ٢ ص ٥٨٩

(٣) ابن الأثير ج ٧ ص ١٤ (٤) المناقب ص ٣٩٨

على يدى عبد الله هارون لإيماءة . ثم أمير المؤمنين ، بعد أن أقام عليه الحجة فى خلق القرآن ونفى التشبيه ، وعرض عليه تتوبة ومكنه من الرجوع إلى الحق فأبى إلا المعاندة والتصريح . والحمد لله الذى عجن به إلى ماره وأليم عقابه . وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقر بالتشبيه وتكلم بالكفر فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه . ثم إن الواثق تتبع أصحاب ابن نصر وأتى عليهم القبض ووضعهم فى السجون المظلمة مكبلين بالحديد ، ومنعوا حتى من الصدقة التى توزع عادة على المساجين ، وحرموا الزوار^(١) .

وهكذا ، فبينما المعتزلة فى أوج الرفعة وذروة القوة ، يستبدون بالدولة كيف يشاءون ، ويتصرفون فى خيراتها كما يريدون ، يأتون بالناس من أطراف البلاد أمام محاكمهم فيمتحنونهم فى عقائدهم ويتحكمون فى ضائرتهم ، إذا بالزمان ينتقم عليهم ، وإذا بالدهر الذى طالما خدمهم يتنكر لهم ، فها هو إلا أن مات الواثق سنة ٢٣٢ هـ . وقام المتوكل حتى زالت قوتهم ودالت دولتهم ، فبدأوا يتدهورون من حالق العز وشاهق السلطان .

(١) البمقولى ج ٢ ص ٥٨٩ . وجرى ج ١١ ص ١٧ — ١٨ ، وابن الأثير ج ٧ ص ١٥

المعتزلة في دور الضغط والسقوط

١ - المركزية الربعية : (٢٣٧ هـ = ٨٥١ م)

يبدأ بالمتوكل على الله (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٤٦ - ٨٦١ م) دور ضعف المعتزلة وسقوطهم ، فإلى هذه الناحية لنحول الآن أنظارنا ونحصر فيها تفكيرنا . لأنه كما أن من الصعب معالجة أسباب ظهور الفرق والجماعات وكيفية ولا سيما الدينية منها ، كذلك لا يقل صعوبة ودقة شرح ضعفها وزوالها . ذلك بأن المعتقدات الدينية ، كما أسلفت ، لها في قلوب الناس أثر عميق وعلى نفوسهم هيمنة قوية ، فليس في الإمكان القضاء عليها بسرعة . وهذا القول ينطبق تماماً على المعتزلة الذين كانت لهم مبادئ راسخة يجمعون عليها ويدينون بها ، والذين كان لهم أتباع كثيرون مخلصون منتشرون في طول البلاد وعرضها ، وكانت لهم السلطة في تلك الدولة الواسعة ، وقد تذوقوا حلاوتها وتمتعوا بخيراتها ، فلا يعقل أن يتخلوا عما كان في أيديهم بسهولة . لا ريب أن تأخرهم بدأ سنة ٢٣٢ هـ . لكنهم عمروا بعد ذلك طويلاً ، وقاموا بمحاولات عديدة لاسترجاع مجدهم وسطوتهم . ولم يندثر اسمهم نهائياً في الأقطار التي يغلب عليها أهل السنة ، ولم يتوارعها ظلهم إلا في بدء القرن التاسع الهجري . أما في البلاد التي يكثر فيها الشيعة فما زال الاعتزال قائماً لأن الشيعة في أصول الدين معتزلة كما سيأتي بيان ذلك .

لنفهم كيف بدأ سقوط المعتزلة فهما صحيحاً يجب أن نعود قليلاً إلى الوراء ، إلى ما قبل أيام المتوكل . إن مركز المعتزلة في الأوج لم يكن ثابتاً ولا طويلاً ، فسرعان ما أخذوا يندھرون . وإنا لنعلم أن المأمون رغم ما يذكرونه من شدة تحمسه للاعتزال

تردد كثيراً قبل أن فرض على اندس عفيفة حق القرآن وأعلن المحنة . يقولون إنه كان يخاف الرأي العام ، ويخشى أن يرد عليه فيختلف الناس وتقوم الفتنة بين المسلمين^(١) . ويروى الدميري أنه بقي يقدم رجلاً ويؤخر أخرى إلى أن قوى عزمه في السنة التي مات فيها فحمل الناس على القول بخلق القرآن^(٢) . ويظهر أن المعتصم على غلوه في الاعتزال وإسرافه في المحنة كانت نعمتيه فترات يتراجع فيها . ذكروا أنه قال لابن حنبل حين جاء به ليمتنح : « لولا أني وجدتك في يد من كان قبلي ما عرضت لك »^(٣) . ولما شد وثاق الإمام على خشبتين وتخلعت يده رقبته له المعتصم لما رأى من ثباته وتصميمه . ولكن أحمد بن أبي دؤاد ، وقد خشي العاقبة ، أغراه وقال : « إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله » ، فهاجه ذلك عليه^(٤) . أما الواثق فقد سعى إليه ثمامة بن أشرس بأحدم وقال له إنه يكفر من ينكر الرؤية السعيدة ويقول بخلق القرآن فقتله ثم ندم على قتله وعاتب ثمامة وابن أبي دؤاد على ذلك ولم يهدأ حتى أقصا أن قتله كان على حق^(٥) .

نستدل من هذا على أن الخلفاء إنما أقدموا على المحنة تحت ضغط المعتزلة وإغرائهم ، وأنهم فعلوا ذلك بعد التردد ، وكانوا أحياناً يشعرون بالندامة ويحاولون التراجع . فإن المعتصم ، على ما يروى ابن العاد الحنبلي ، حين ضرب الإمام ابن حنبل حتى غشي عليه ومع ذلك صمم ولم يجب ، ندم على ضربه وأطلقه^(٦) . وقد يكون في القصة التالية التي يرويها السمودي على لسان الخليفة المهدي بالله (٢٥٥-٢٥٦ هـ = ٨٦٨-٨٦٩ م) ابن الواثق دليل أفضل مما تقدم . قال المهدي إنه جىء يوماً من ثغور الشام بشيخ مقيد أمام الواثق لحاكمته في خلق القرآن ، فناظره ابن أبي دؤاد ولكن الشيخ أخفه وقطعه ، وتكلم بكلام مؤثر أبكى الواثق فأمر بقطع قيوده وإطلاق سراحه والإحسان

(٢) الدميري ج ١ ص ٧٣

(١) المناقب ص ٣٠٩

(٤) المناقب ص ٣٢٦ - ٣٢٧

(٣) المناقب ص ٣٢١

(٦) شذرات الذهب ج ٢ ص ٤٥

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٩

إليه . فيقول المهتدي إنه رجع منذ ذلك اليوم عن القول بخلق القرآن وإنه يحسب أن الواثق رجع عنه أيضاً^(١) . و يروي ابن الجوزي أن أحمد بن أبي دؤاد سقط من عين الواثق بسبب هذه الحادثة ولم يمتحن أحداً بعدها أبداً^(٢) . وأنه مات عن توبة^(٣) . إن لهذه القصة ولا ريب أهمية كبيرة فهي نقطة تحول في تاريخ المعتزلة . إن الفرق كبير بين موقف المعتصم من ابن حنبل وبين موقف الواثق من هذا الشيخ ، والبون شاسع بين معاملة الواثق نفسه لأحمد بن نصر الخراساني وبين معاملته لهذا الشيخ الشامي . لقد عودنا الواثق أن يكون شديداً على المخالفين لعقيدة خلق القرآن فما الذي حمله على هذا التسامح العجيب . . ؟ ! ألا يحق لنا أن نستنتج أن الخليفة قد تطرق إليه الضجر من الحنة والتبرم بالخلافات الدينية . . ؟ وأن المعتزلة بدأوا يضيعون نفوذهم في أواخر أيام الواثق ، ويفقدون مقدرتهم على التأثير والإقناع . . ؟

وعليه فما قام به المتوكل بعد ذلك ينبغي ألا يبدو لنا شيئاً عجيباً أو غائيباً ؛ فقد سبقه شعور بالنفرة من الحنة والوحشة من الفرقة ، وميل إلى وضع حدٍ لها فالمتوكل إنما عبر عن ذلك الشعور بالفعل ورفع الحنة . وكان المتوكل شديداً في مسألة الدين حتى إنه لم يكتف بالتكسر للمعتزلة بل شدد أيضاً على أهل الذمة وعاملهم معاملة قاسية^(٤) . ومع ذلك فإن المتوكل كان بطيئاً في حركته ضد المعتزلة . فقد مرّ في تنكره لهم في ثلاث خطوات . فلما أفضت إليه الخلافة سنة ٢٣٢ هـ . نهى في نفس السنة عن الجدل في القرآن وغيره ، وأنفذ كتبه في ذلك إلى الآفاق^(٥) فأمسك الناس عن الجدل والمناظرة ، وأطلق من في السجون من أهل البلدان الذين أخذوا في خلافة الواثق وكساحم^(٦) . فعل المتوكل كل هذا ولكنه لم يهاجم المعتزلة بشدة . وكل ما كان منه أنه رفع الحنة وأظهر السنة . بيد أنه لم يعزل أحمد بن أبي دؤاد عن قضاء القضاء

(١) صوح الذهب ج ٨ ص ٢١ — ٢٧ ، والدميري ج ١ ص ٧٥ — ٧٦

(٢) المناقب ص ٣٥٢ (٣) المناقب ص ٣٥٦

(٤) الطبري ج ١١ ص ٣٦ — ٣٨ (٥) ابن الأثير ج ٢ ص ٤٣

(٦) البيهقي ج ٢ ص ٥٩٢

ولا عن مظالم العسكر. يقولون به كبر يوجب له ويستحق أن يكبه وإن كان يكره مذهبه، فبقى ابن أبي دواد في منصبه، و^(١) فُيُج سنة ٢٣٣ هـ. فوضع المتوكل مكانه ولده أبا الوليد^(٢). كذلك لم ينزل جثة أحمد بن نصر وكانت لا تزال مصلوبة. ويقول الطبري إنه همّ بإزالتها ولكنه عدل حين رأى تجمع الفوعاء حول جسده ونكثيرهم بأمره^(٣)، خشية حدوث الفتنة. ومهما يكن فإن لمكوثه في هذا الشأن دليل على شدة حذره وقلة تحمسه ضد الاعتزال. ثم إن المتوكل لم يرض عن ابن حنبل ولم يستدعه إلا بعد ذلك بخمس سنين. وقد ذكروا أنه حين أرسل إلى إسحق بن إبراهيم سنة ٢٣٧ هـ. يأمره بحمل الإمام إليه، أخبره إسحق بضرورة التأهب لمقابلة الخليفة وقال له: اجعلني في حلٍّ من حصوري ضربك^(٤). ومعنى هذا أن إسحق كان يتوقع أن يقوم المتوكل بضرب الإمام. وقد كان المعتزلة خلال تلك الفترة غير نيام، ولم يقفوا مكتوفي الأيدي، بل كانوا لا ينفكون يحرضون المتوكل على ابن حنبل ويوغرون صدره، رجعوا إليه مرة أن الإمام يخفى في بيته علوياً مطلوفاً إليه، فصدق المتوكل الوشاية وأرسل من فتش البيت فلم يجد شيئاً^(٥).

ثم جاءت الخطوة الثانية سنة ٢٣٤ هـ. ففي تلك السنة أرسل المتوكل وراء الفقهاء والمحدثين فقسم بينهم الجوائز وأجرى عليهم الأرزاق وأمرهم أن يجلسوا للناس وأن يتحدثوا بأحاديث الرؤية، وبالأحاديث الأخرى التي فيها ردٌّ على المعتزلة. جلس عثمان بن أبي شيبة في مدينة المنصور ووضع له منبر واجتمع عليه نحو ثلاثين ألفاً من الخلق، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة واجتمع عليه مثل هذا العدد من الناس أيضاً^(٥).

وأخيراً خطا المتوكل الخطوة النهائية وضرب ضربته الكبرى سنة ٢٣٧ هـ.

(٢) الطبري ج ١١ ص ٤٦

(٤) المناقب ص ٣٦٠

(١) تاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨

(٣) المناقب ص ٣٥٨ — ٣٥٩

(٥) المناقب ص ٣٥٧ — ٣٥٨

فأعلن سخطه وغبه على المعتزلة، وعزل أبا الوليد عن المظالم بسامرا^(١)، ثم عن قضاء
القضاة^(٢)، وألقاه في السجن هو وسائر إخوته. وقبض ضياع أبيهم وأملاكه، ولم يخل
سبيلهم إلا بعد المصالحة على مبلغ ضخم من المال، وحوذرهم جميعاً بعد ذلك
إلى بغداد^(٣)، فأقاموا فيها حتى توفي أبو الوليد سنة (٢٤٠ هـ = ٨٥٤ م).
ثم لحقه أبوه أحمد بن أبي دؤاد بعد عشرين يوماً^(٤). وفي السنة نفسها أمر المتوكل
بإزالة جثة أحمد بن نصر، فأنزلت وضم رأسه إلى جسده، ودفنت إلى أوليائه
في يوم عيد الفطر فدفنت^(٥). وأرسل المتوكل إلى الإمام ابن حنبل وقرّبه وأكرمه.
وقد ورد في كتاب علي بن الجهم إليه ما يلي: «إن أمير المؤمنين قد صحّ عنده براءتك
مما قرفت به، وقد كان أهل البدع مدّوا أعينهم، فالحمد لله الذي لم يشمتهم بك،
قد وجّه إليك أمير المؤمنين يأمر بك بالخروج، فالله الله أن تستعفى أو تردّ المال»^(٦).
لقد كان لهذه التكبّة التي حلت بالمعتزلة أثر عميق في نفوس عامة الشعب وأهل
الحديث الذين كانوا يمتقونهم مقتاً شديداً، ولا سيما أهل الحديث أصحاب ابن حنبل
الذين عانوا من المحنة الشدائد وذاقوا على أيدي المعتزلة الأمرين، وكان حقّ الناس
على أهل الاعتزال عظيمًا وغيظهم منهم بالغاً، ولكنهم اضطروا أن يسكتوا على غلّ
ويعصروا على مضض لأنهم كانوا يخشون سطوة الخليفة الضالع مع المعتزلة ويرهبون
بطشه. وقد كان للخليفة في ذلك الوقت قوته وبأسه، وكانت السلطة كلها في يده.
فلم يجسر الناس أن يرفضوا رهوسهم أو يبدأوا سخطهم، وإذا حاولوا الثورة والانتفاض
مرة بقيادة أحمد بن نصر رأينا كم كان الواصل سريعاً في إخماد الفتنة قاسياً على القائمين
بها. فلما رفع المتوكل المحنة وأقصى المعتزلة، انفجر بركان غيظ الشعب، وظهر حقد
الديّفين على الاعتزال، وانطلقت الحركة الرجعية قوية جامعة... حكمة مخالفة المعتزلة،

(١) الطبري ج ١١ ص ٤٥ (٢) المقوي ج ٢ ص ٩٧

(٣) الطبري ج ١١ ص ٤٥ — ٤٦

(٤) الطبري ج ١١ ص ٤٩ — ٥٠، وتاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨

(٥) الطبري ج ١١ ص ٤٦ (٦) المناقب ص ٣٦١

وترك ما أحدثه « المبتدعة » ، وانرجوع ، في أقوال « السلف الصالحين » في الدين وانتشر العامة في الأسواق ينشدون :

لا والذي رفع السماء بلا عمار للنظر
ما قال قائل في القرائن بخلقها إلا ككفر
لكن كلام الله منزل من عند خلاق البشر^(١)

وقال شاعرهم معلناً زوال دولة « أهل البدع » مؤذناً بانقراض عقد « حزب إبليس » :

ذهبت دولة أصحاب البدع	ووهى حبلمهم ثم انقطع
وتداعى بانصراف جمعهم	حزب إبليس الذي كان جمع
هل لهم يا قوم في بدعتهم	من فقيه أو إمام يتبع . . ؟
مثل سفيان أخى الثور الذى	علم الناس دقيقات الورع
أو سليمان أخى التيم الذى	ترك النوم لهول المطلع
أو فقيه الحرمين مالك	ذلك البحر الغزير المنتجع
أوفى الإسلام؛ أعنى أحداً	ذاك لو قارعه القرأ قرع
لم يخف سوطهم إذ خوفوا	لا ولا سيفهم لما لمع . . ! ^(٢)

تجلى حقد الشعب وتبدى كامن غيظه في مناسبات كثيرة ؛ منها جنازة أحد بن بصر التي مشى فيها جماهير العامة في بغداد وصاروا يتمسحون بالنعش حتى إن المتوكل تخوف من اجتماع العامة وتجمهرهم على ذلك النحو فكتب إلى عامله يأمره بمنعهم من الاجتماع والحركة في مثل هذا وشبهه^(٣) . كذلك فعلوا في جنازة ابن حنبل ؛ فإنه يقال إن خلقاً كثيراً مشوا فيها^(٤) ، وحدث أحد الذين شهدوها قال إنه مكث طوال الأسبوع رجاء أن يصل إلى القصر فـ يمكن إلا بشق النفس لكثرة ازدحام الناس

(١) نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٨ (٢) الناقب ص ٣٥٨

(٣) الطبرى ج ١١ ص ٤٦ — ٤٧

(٤) الناقب ص ٤٦٥ ، وحدثت شبهة في ج ١ ص ٢٠٤

عليه . وهكذا تحولت تلك الجنازة إلى تظاهرة عظيمة أظهر القوم فيها التفجع على الإمام الراحل ، وطمعوا في « أهل البدع » ولعنوه ، ولزم بعضهم القبر ما يبغون مفارقتة ، وباتوا عنده ، وجعل النساء يأتين إليه ، فاضطرت السلطة إلى أن ترسل حامية إلى ذلك الموضع منعاً لوقوع الفتنة^(١) . يضاف إلى هذا أن أثر الحركة الرجعية ظهر في شعر شعراء ذلك الزمان الذين اندفعوا يهجون المعتزلة ويسلقونهم بالسنة حداد . وكان عضبهم مصباً في الدرجة الأولى على القاضي أحمد بن أبي دؤاد رأس المعتزلة والمسئول الأول عن أعمال الحنة . وقد تكون بعض الأشعار التي وصلتنا في هجوم وهجو الاعتزال عموماً وضعت قبل الحركة الرجعية وكتبها أصحابها ثم أعلنوها عندما بدأت تلك الحركة . قال أبو المتاهية مثنفاً ابن أبي دؤاد :

لو كنت في الرأي منسوباً إلى رشد أو كنت عزمك عزماً فيه توفيق
لكان في الفقه شغل - لوقعت به - عن أن تقول كلام الله مخلوق
ماذا عليك وأصل الدين يجمعهم ما كان في الفرع لولا الجهل والمذيق^(٢)
وقال أحدهم يطمئن في نسبه :

إلى كم تجعل الأعراب طراً ذوى الأرحام منك بكل وادى
نضم على لصوصهم جناحاً لتثبت دعوة لك في إيادٍ
فأقسم إن رحك في إيادٍ كرحم بني أمية من زياد^(٣)
وأنشد آخر يهجو وينسبه إلى الشح والبخل - مع أنه كان في الجود غاية لا تدرك :

نكست الدين يا ابن أبي دؤاد فأصبح من أطاعك في ارتداد
زعمت كلام ربك كان خلقاً أما لك عند ربك من معاد ؟
كلام الله أنزله بعلم وأنزله على خير العباد

(٢) الطبري ج ١١ ص ٤٦

(١) الناقب ص ٤١٨

(٣) تاريخ حداد - ١ ص ٢٩٩

ومن امسى يبابك مستغيثاً كمن حلّ القلابة بغير زاد
لقد أظرفت يا ابن أبي دؤاد بقولك : إنتى رجل إياى^(١)
وكان على بن الجهم أكثر الشرع عداوة للمعتزلة ، وكان مهاوئ لابن أبي دؤاد
أمر وأعنف ما هجى به ذلك القاضى . قل ابن الجهم :

يا أحمد بن أبي دؤاد دعسوة بعثت عليك جنادلاً وحديداً
فسدت أمور الدين حين وليته ورمىته بأبى الوليد وليداً
لا محكماً جزلاً ولا مستظرفاً كهلاً ولا منشعباً محمداً
شرها إذا ذكر المكارم والعلى ذكر القلايا مبدياً ومعيداً
وإذا تربّع فى المجالس خلته ضباً وخلت بنى أيسه قروداً
ما صبّحت بانخير عين أبصرت تلك المناخر والشنايا السودا^(٢)

وقال يهجوّه أيضاً ويظهر تشفيه منه وشماتته به لما أصابه من العليج وما صار إليه
من سوء الحال :

أقلت سمود نجومك ابن دؤاد وبلت نحوسك فى جميع إيااد
فرحت بمصرعك البرية كلها من كان منها موقناً بمعاد
لم يبق منك سوى خيال لامع فوق الفراش ممدداً بوساد
وخبت لدى الخلفاء نار بعد ما قد كنت تقدحها بكل زناد
أطفأك يا ابن أبي دؤاد ربنا فجريت فى ميدان إخوة عاد
لم تخش من رب السماء عقوبة فسنت كل ضلالة وفساد
كم من كريمة معشر أرملتها ومحدث أوتقت بالأقياد . . !
كم مجلس لله قد عطلته كى لا يحدث فيه بالإسناد
كم من مساجد قد منمت قضائهم من أن يعدل شاهد برشاد

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٣

(٢) الأغاني ج ٩ ص ١٠٧ . تاريخ بغداد ج ٤ ص ٢٩٨

كم من مصاييح لها أطفائها كما ترك عن الطريق الهادي
 إن الأسارى في السجون تفرجوا لما أتتك مراكب العواد
 وغدا لمصرعك الطبيب فلم يجد لمعالج ما بك حيلة المرتاد
 لا زال فالجك الذي بك دائماً ونجت قبل الموت بالأولاد
 وأبا الوليد رأيت في أكتافه سوط الخليفة من يدي جلاد
 ورأيت رأسك في الجسور منوطاً فوق الرؤوس معلماً بسواد...! (١)

وبقدر ما كان استياء الخلق من المعتزلة شديداً ، كان سرورهم من المتوكل الذي نكب المعتزلة عظيماً ، فقد صاروا يعظمونه ويرضون من شأنه ، وتوفروا للدعاء له ، وبالفوا في الثناء عليه ، حتى قال قائلهم : الخلفاء ثلاثة ؛ أبو بكر يوم الردة ، وعمر ابن عبد العزيز في رد المظالم ، والمتوكل في إحياء السنة (٢) . ولذلك سمي بعضهم المتوكل « محيي السنة » (٣) ، وانبروا يمدحونه بالأشعار . فما قيل فيه هذه الأبيات لابن الجنازة :

سقى الله منه بالخليفة جعفر خليفتنا بالنسنة المتوكل
 وجامع أهل الدين بعد تشتت وفارى رؤوس المارقين بمقصل
 أطال لنا رب العباد بقاءه سليماً من الأهواء غير مبدل
 وبوأه بالنصر للدين جنة يجاور في روضاتها خير مرسل (٤)

ترى ما هي الأسباب التي أدت بالمعتزلة إلى هذه النهاية السيئة . . ؟ وما الذي جعلهم يهودون من ذروة العزّ وقمة المجد ، وجلب إليهم نعمة الشعب وسخطه حتى أصبح اسمهم مرادفاً للكفر ، مشفوعاً باللعن ، مقروناً بالتقبيح والتشنيع . . ؟ أول ما يلاحظ

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٥

(٢) المناقب ص ٣٥٦ ، وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢١٥ — ٢١٦

(٣) كان المتوكل يكره الشيعة الرافضة أيضاً — (ابن الأثير ج ٢ ص ٦٥) — وقد اضطهدهم كما أنه اضطهد أهل الذمة وضيق عليهم — (الطبري ج ١١ ص ٣٦) — فالأرجح أن يكون سمي لكل ذلك « محيي السنة » وليس لقضائه على المحنة وتنكره للمعتزلة فحسب .

(٤) المناقب ص ٤٣٢

في هذا الصدد أن الدهر قلب لم صبر عن مبدأ المالك الأتراك يتقون ويسيطرون على شئون الدولة العباسية . أولئك لم يث اندين جاء بهم المعتصم ليكونوا حرساً له ، وبنى لهم مدينة سامراً لمنع تحككهم بالناس ويحول دون إيدائهم للرعية . فلم يعض طويل زمن حتى اتسع نفوذهم وقوى سلطانهم فأقدموا على قتل المتوكل ووضعوا ابنه المنتصر مكانه^(١) ، حتى لقد أصبح الخلفاء بعد المتوكل العوبة في أيديهم ، يعيشون تحت رحمتهم ويستجدون رضاهم . وكان المالك الأتراك جنوداً خشنين ليست لهم ثقافة سابقة ، لا يتقنون غير الفروسية ، ولا يستهويهم غير أعمال القتال وأحاديث النضال ، ولا يبغون من الحياة بعد ذلك سوى أن يتمتعوا بأطاييها وينغمسوا في مسراتها وملأذها . ومن كانت تلك حالهم وذاك ماضيهم لا يدركون حرية الفكر ولا تروق لهم مسائل الفلسفة والجدل ، ولا يطيقون صبراً على الخلافات الدينية والمنازعات الفكرية ، فلا يستبعد أن يكونوا تبرموا بذلك كله ، وكان لهم يد في وضع حد له ، ولا سيما أن المتوكل الذي ضرب المعتزلة ورجع إلى السنة كان أول خليفة وقع تحت سيطرتهم واشتد في زمنه ساعدهم .

ثم إن المعتزلة كانوا قصيري النظر عديمي الحسكة ، أثاروا بقلة تبصرهم وسوء تصرفهم عامة الشعب ، وألبوا عليهم جمهور الأمة . فعلوا ذلك بطرق شتى . منها أنهم استفزوا رجال الحديث أولاً بالنيل منهم ورميهم بالكذب والتزوير ، وثانياً بقطع أسباب رزقهم . فإن المحدثين إنما كانوا يعيشون على تدريس الحديث ، وعلى الأعطيات التي كانوا يتناولونها إما من بيت المال أو من كبراء الأمة ؛ فلما منعهم المعتزلة من تدريسه وقطعوا عنهم أعطياتهم ، وهاجموا الحديث نفسه ، ولم يعتبروا أكثره ، أدركوا أن المعتزلة إن استمروا على هذه الخطة ونجحوا فيها فسيجيء يوم يهمل فيه الحديث ولا يبقى لرواته لزوم ولا قيمة ، فيفقدون مركزهم وتسد سبل العيش في وجوههم . ولهذا أصبح المحدثون أعداء الاعتزال ، وه يـحررو وسعاً ولا مجهوداً في مقاومته . كذلك تحامل

المعتزلة على أئمة الصحابة فز يرفعوا لهم ذمة ولا حفظوا لهم حرمة ، فأسخطوا المتدينين من المسلمين وأغضبهم . وتمسكوا في درس الفلسفة فتطرقوا في عقائدهم وأقوالهم وأدخلوا إلى الإسلام مسائل رآها المسلمون بعيدة عن روحه متنافرة مع عقيدته ، فثارت ريبتهم في سلامة عقيدة المعتزلة وصحة إيمانهم ، ورأوا فيهم سوء القصد والسعي إلى هدم أركان الدين . ولم يقف المعتزلة عند هذا الحد ، بل تعدوه إلى ما هو أعظم شراً وأكبر خطراً . فإنهم وقد آمنوا أنهم وحدهم على صواب وأن غيرهم على خطأ ، راحوا يزدرون من يخالفهم في الرأي من أهل السنة ويدعونهم « الحشوية »^(١) . ثم تمادوا في ذلك فصاروا يرفضون شهادتهم ويكفرونهم ، ولا سيما المردار الذي غالى في تكفير غيره فوضع — على ما يروي ابن الروندي — كتاباً في القدر والتشبيه أكرم فيه أهل الأرض^(٢) . وكان الفوطي يجوز القتل والقتل على الخالفين لمذهبه ، ويبيح أخذ أموالهم سرقة وغصباً ، واستباحة دمائهم لاعتقاده كفرهم^(٣) . ولما أحضر ابن حنبل للامتحان قال أحد الحاضرين : يا أمير المؤمنين دمه في عنقي . . !^(٤) وقال ابن أبي دواد : يا أمير المؤمنين هو والله ضال مضل مبتدع . . !^(٥) وقال ابن سبابة : يا أمير المؤمنين اضرب عنقه ودمه في رقبتي . . !^(٦) وأخيراً كان من أمر المعتزلة ما رأيناه من إعلان المحنة التي اشتد خطرها وامتد أذاها . . . المحنة التي قضت محاكمها بالقتل على كثيرين وعذبت كثيرين ، وألقت في ظلمات السجون بالأبرياء الذين قضوا فيها منسيين . . ! والمعتزلة في كل ذلك تردوا في الخطأ وركبوا متن الشطط . فإنهم بتكفيرهم أهل السنة شجعهم بدورهم على تكفيرهم . ليس من ينكر أن أهل السنة كانوا قديماً يذمون القدرية ويضطهدونهم . ألم يرجع مالك بن أنس (١٧٩هـ = ٧٩٥ م .)

(١) شذرات الذهب ج ١ ص ٢١١ (٢) الانتصار ص ٦٨

(٣) الانتصار ص ٦٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٠

(٤) المناقب ص ٣٢٧ (٥) المناقب ص ٣٢٢

(٦) المناقب ص ٣٤٠

وفقهاء المدينة والشافعي (+ ٢٠٤ هـ = ٨١٩ م) في كتابه « القياس » عن قبول شهادة المعتزلي . . ؟ ألم يرؤ القاصي أبو يوسف (+ ١٩٢ هـ = ٨٠٧ م) المعتزلة بالزندقة . . ؟ ألم يوصي محمد بن الحسن من صلى خلف المعتزلي بإعادة صلاته . . ؟^(١) ألم يطرد الأصمعي (+ ٢١٦ هـ = ٨٣١ م) الجاحظ عن مجلسه ويقبفه بنعله ويقل له : نعم قناع القدرى النعل . . ؟^(٢) ولكن ذلك الموقف السيء الذي وقفه المعتزلة في أيام دولتهم جعل أهل السنة يتبادون في مهاجمتهم وتكفيرهم . فإننا لنجد كتاب السنة الذين أدركوا دولة المعتزلة أو عاشوا بمسدها أقسى حكما في المعتزلة من الكتاب الأقدمين وأكثر تضليلا لهم ، ولا سيما لمن قال يخلق القرآن وهي المسألة التي تعرضوا للمحنة بسببها . سأل أأحمد بن أحمد بن حنبل عن يقول القرآن مخلوق فقال : كافر . قال : فابن أبي دؤاد . . ؟ قال : كافر بالله العظيم . . !^(٣) وكان سليمان ابن داود الهاشمي يقول : من قال القرآن مخلوق فهو كافر^(٤) . وروى عن محمد بن يحيى أنه قال : من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبانت منه امرأته ، يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه وجعل ماله فيئا بين المسلمين ولم يدفن في مقابرهم^(٥) . وزاد البغدادي على قول محمد بن الحسن أن المعتزلي لا يجوز الصلاة عليه^(٦) ، وقال في هشام القوطي وأصحابه إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين وفيه الخس ، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفارة ، بل لقاتله عند الله تعالى القربة والزلفى^(٧) .

أما خطوهم في المحنة فله وجوه عديدة . أهمها أنهم خالفوا مبادئهم وهدموا أعظم ركن من أركان مذهبهم ؛ لأن المعتزلة إذا كانوا قد اشتهروا بشيء فإنما بقولهم بحرية الفرد في اختيار أفعاله ودفاعهم عن تلك الحرية . إنهم احترموا العقل البشري ، وجعلوا

(١) الفرق بين الفرق ص ١٥٦ (٢) أصول الدين ص ٣١٦

(٣) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٣ (٤) بنية الرقاد ص ٦٨

(٥) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠١ (٦) أصول الدين ص ٣٤٢

(٧) الفرق بين الفرق ص ١٥١

الإنسان العاقل مخلوقاً كيانياً ، وقالوا باستقلاله في العمل ، وحملوه تبعة تصرفاته ، ثم إذا بهم بعد ذلك يدعونهم إلى عقيدة معينة من عقائدهم ، فلما أعرض عنها ونأى فرضوها عليه فرضاً ، فناقضوا بذلك أنفسهم ، وعارضوا تعاليمهم ، وأظهروا أنهم لا يفهمون الحرية فهماً صحيحاً ولا يقدرّون العقل حق قدره ؛ لأنه إذا كان من حرية الرأي أن يدين المعتزلي بخلق القرآن وغير خلق القرآن من المسائل ، فهل من الحرية في شيء أن يفرضها على الناس قوة واقتداراً . . ؟ ! ولا بد هنا من تحديد مدى مسئولية المعتزلة عن الحنة . قد لا نكون منصفين للمعتزلة إذا حسبنا الحنة من عملهم وحدهم ، وإذا نسبنا الاضطهادات التي نتجت عن الحنة والتي قام بها المأمون وخليفته المعتصم والواثق إلى تأثيرهم وحدهم . لا جرم أن المعتزلة كانوا العامل الأكبر فيها والمحرضين عليها ، ولكن شيئاً غير قليل من تلك المسئولية يرجع إلى استبداد الخلفاء الذين حكموا رأيهم في هذه المسألة ولم يطبقوا رؤية أحد من الشعب يعاندون فيها وبخالفهم . وشيء آخر ؛ وهو أن استياء أهل السنة من المعتزلة الذين بدلوا عقائدهم وابتعدوا عن أصول دينهم كان عظيماً قبل الحنة . أما وقد أعلنوا الحنة وأرادوا أن يبدلوا السرائر ويتحكموا في الضمائر ، فإن الناس تمردوا عليهم وصاروا يمسنون في مخالفتهم والنكايه بهم ؛ جرّأهم على ذلك ما رأوه من ثبات الإمام أحمد على مبدئه وصلابته في عقيدته رغم أن المعتصم أذاقه صنوف العذاب : تركه في ظلمات السجن مكبلاً بالحديد أمداً طويلاً ، وضربه بالسياط حتى اختلط لحمه بدمه ، وجعله يعاني المصائب ويعاين الموت ، فما وَهَنَ ولا لانت قناته . . ! أما الوجه الأخير من خطأ المعتزلة في إعلان الحنة فهو أنهم جعلوا من الإمام ابن حنبل مثلاً عالياً للبطولة . ورمزاً للهدى ، وشعلة من شعلات الدين والإيمان . لقد رفعوه في نظر العامة إلى مصاف الأولياء ، فأخذوا يتبركون به ويتمسحون بقبره ، وأثاروا عطف الناس عليه ، وضاعفوا محبتهم له ، فالتفوا حوله ، واندفعوا بحاربون أعداءه ويكيدون لهم . وقد يكون في الشعر الذي قيل في مدح الإمام في ذلك الوقت ما يعكس لنا صورة صادقة عن الشعور الذي كان يكنه الناس له والمقام الرفيع الذي يضعونه فيه . قال عبد الله بن محمد الأنصاري يرثيه :

وإمامي القوام لله ندى
هانت عليه نفسه في ديه
لله مالتى ابن حنبل صابراً
أنا حنبلى ما حيت فإن أمت
ورثاه جعفر بن أحمد السراج فقال :
قله رب الناس مذهب أحمد
دعوه إلى خلق القرآن كما دعوا
ولا رده ضرب الشياطين وسجنه
ولما يزدهم والشياطين تنوشه
فمن مبلغ أصحابه أنتى به
فأنت عليه ما حيت مؤولى
سواء فلم يسمع ولم يتأول
عن السنة الفراء والمذهب الجلى
فشلت يمين الضارب المتبتل
أفاخر أهل العلم فى كل محفل ... ؟ (٢)

لا ريب أن الرجعية كانت متأصلة في نفوس العامة ، متحكمة في كثير من العلماء الذين كانوا لا يرغبون في مخالفة السلف في شيء . لكن المعتزلة مسئولون عن بعضها من مرقدتها والنفخ في نارها . فالمعتزلة بامتحانهم الناس في خلق القرآن قد خالفوا مبادئهم أولاً ، وقووا النزعة الرجعية في الأمة وأثاروا فيها روح التعصب ثانياً ، فبدأوا يسقطون أديباً ومادياً ، وبذلك كانوا كمن سعى إلى حنفيه بظلفه وحفر رسمه بيده ... !

٢ - المعتزلة من الحركة الرجعية إلى ظهور الأشعرية : (٢٣٧ - ٣٠٠ هـ .

= ٨٥١ - ٩١٢ م .)

لا جرم أن المعتزلة وجدوا أنفسهم بعد السنة ٢٣٧ هـ . في ظروف سيئة ، ولا جرم أيضاً أنه مرّت عليهم أوقات عصيبة . فإن السلطة الحكومية التي كانت أداة طيعة لهم أصبحت سيفاً مصلتاً فوق رقابهم ، وشجعاً مرعباً يلاحقهم . وأعداؤهم الذين كانوا لا يحسرون أن يرفعوا أصواتهم . والذين لا تقوا على أيديهم الهوان وذاقوا

(١) المناقب ص ٤٣٣

(٢) المناقب ص ٤٣٢

من الحقبة الأمرين ، وقد أبصروا ما حلّ بالمعتزلة من النكال وما صاروا إليه من سوء الحال ، اهتبلوا الفرصة المؤاتية فهاجموا من كل ناحية ، وكالوا لهم ضربات شديدة قاسية ، يريدون بذلك أن يقضوا عليهم ويشفوا بلابل صدورهم منهم . فوقف المعتزلة مشدوهين حيارى أمام تلك القوى الهائلة المتألبة عليهم لا يدرون ما يعملون . . ! أيسعون إلى اتقاء غضب السلطة أم يستجلبون رضاها ، أم يردون لطبات الحسابات والرافضة بعثها ، أم يجابهون الرأي العام الناقم عليهم المعادى لهم . . ؟ ! لقد تضافرت تلك القوى على المعتزلة واصطلحت ، فكان أصحاب الحديث يستعدون السلطة عليهم ويحرضونها ، وصار أهل السنة والرافضة ، على بعد ما بينهم ، يتعاونون على الاعتزال عدوهم المشترك . وليس أدلّ على ذلك من أن كتاب السنة كالبغدادى والشهرستانى كانوا فى ردّهم على المعتزلة وكلامهم عنهم يعتمدون كثيراً على كتب الرافضة ويقتبسون منها ولا سيما كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الروندى .

بيد أن تلك القوى ، على عظمها وخطورتها ، ما كانت لتستطيع وحدها أن تقضى على المعتزلة لو أنها وجدت أمامها خصماً قوياً متحد الكلمة متضامناً داخلياً . إن الضربات التى انصبت على المعتزلة لم تقع على بيت قوى الدعائم متين الجدران ، بل على هيكل منكك الأجزاء واهى الأركان ، فكان أثرها فيه شديد الفتك بعيد المدى . وأقصد بذلك الحركة الانفصالية التى ظهرت بين صفوف المعتزلة ، ورافقتهم منذ نشأتهم ، وتفاقم خطرهما بعد نكبتهم على يد المتوكل ، فكانت من أهم الأسباب التى أضعفتهم وقضت عليهم .

كان لتلك الحركة الانفصالية سببان أحدهما قديم والآخر متأخر . أما السبب القديم فيرجع إلى احترام المعتزلة للعقل وقولهم بحرية الإرادة والرأى . ومعلوم أن حرية الرأى تؤدى إلى التشعب فى الرأى وإلى تعدد مسائل الخلاف تماماً كما حصل للبروتستنت الذين انفصلوا عن الكنيسة اللاتينية البابوية ، فإنهم — لايمانهم بالرأى وقولهم بحرية المرء فى تكوين العقيدة التى يريدونها واتباع المذهب الذى يحلوه —

انقسموا إلى عشرات الفرق على حين لا تزال الكنيسة البابوية التي انشعبت عنها محافظة على وحدتها إلى يومنا هذا . كذلك معتزة ، نشأت بينهم اختلافات كثيرة ، وأدلى كل واحد منهم برأيه الخاص في مسائل التوحيد والعدل ، وتحمسوا لخلافاتهم الفرعية حماساً لا تقل عن حماسهم للمقائد الأصلية ، فافترقوا إلى عدد من الفرق بلغ كما ذكرنا اثنتين وعشرين فرقة ، كما انقسموا جغرافياً إلى قسمين عظيمين هما مدرستا بغداد والبصرة . واشتد الجدل والحوار بين رجال تينك المدرستين وأتباع هانيك الفرق ، حتى لقد عيّرهم ابن قتيبة بذلك واتخذ منه حجة في انتقادهم فقال إن المعتزلة أشد الناس اختلافاً ، لا يجمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين ، بخلاف أهل السنة والحديث الذين يجمعون كلهم على أصول واحدة^(١) . لست أرى بهذا إلى الانتقاص من قدر الحرية الفكرية ، فإني لأعتقد بوجوب إطلاق العقل من القيود ، وأرى أن حرية الفكر من مستلزمات التقدم والرفق ، ولكن المعتزلة اتخذوا حريتهم حرية مطلقة دون الشعور بالمسؤولية التي تتطلبها هذه الحرية ، ودون أن يضعوا لها حداً تقف عنده .

ولم يقتصر الأمر بين رجال الاعتزال على الجدل والمناظرة بل تعداه إلى التكفير في أمور الخلاف ؛ فكان المعتزلة البصريون يكفرون البغداديين ، والبغداديون يكفرون البصريين^(٢) . وكانت فرق المعتزلة المختلفة تتراشق التكفير وتضع في ذلك الكتب الطوال . وقد روى البغدادى أمثلة كثيرة لتكفير المعتزلة بعضهم لبعض ؛ منها أن أبا الهذيل العلاف كفر تلميذه النظام في كتابه « الرد على النظام » وفي كتبه عليه في الأعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ ، كما كفره جعفر بن حرب في إبطاله الجزء الذي لا يتجزأ ، والجبائي في قوله بالتولدات ، والإسكافي الذي وضع كتاباً كفره فيه

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٧ ، ١٨ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٧
في اعتقادي أن كثرة تكفير المعتزلة بعضهم بعضاً أفقد كلمة التكفير معناها الأصلي وقلل من تأثيرها فأصبحت لا تسمى حجة من الإسلام .

في أكثر مذاهبه^(١). ووضع جعفر بن حرب كتاباً دعاه «توبيخ أبي الهذيل» كفر فيه أستاذه وقال إن أقواله تجرّ إلى قول الدهرية. وألف المردار كتاباً كبيراً في فضائح أبي الهذيل، ورد الجبائي أيضاً على أبي الهذيل وكفره في المخلوق^(٢). ووضع الكمي كتاباً كفر فيه أستاذه الخياط وسائر المعتزلة لنفيهم الحجة في أخبار الآحاد^(٣). وكان المعتزلة يكفرون عبد السلام الجبائي على قوله في العقوبة^(٤)، والإسكافي لقوله إن الله تعالى يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء^(٥)، وبشر بن المعتز لقوله باللفظ^(٦). وذكر البغدادي أن سبعة من كبار المعتزلة اجتمعوا في مجلس وتكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم وتجادلوا وتفرقوا عن تكفير كل واحد منهم لسائرهم^(٧) وروى عن ابن الروندي أن كثيرين من المعتزلة يكفرون النظام وبشراً وجعفر بن مبشر لقولهم في القرآن إن الناس لم يسموه على الحقيقة، وإن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز^(٨).

هكذا جرّ القول بالرأى المعتزلة إلى التفرقة والخلاف، ثم إلى التكفير حتى كفر الأستاذ تليذه، والتلميذ أستاذه، ووضعوا في ذلك الكتب وتكبدوا المشقات. ثم أخذ ينفصل عن المعتزلة بعض رجالهم وأنصارهم. وأول من انفصل عنهم بشار ابن برد الشاعر (+ ١٦٨ هـ = ٧٨٤ م.)؛ فقد كان بشار من أصحاب واصل ابن عطاء، وكان كثير المدح له، ثم خالفه في تفضيل النار على الطين، وصار يهجو ويقول:

مالي أشايح غزّالاً له عنق

كنفتق^(٩) الدو^(١٠) إن ولي وإن مثلاً؟^(١١)

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| (١) الفرق بين الفرق ص ١١٥ | (٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٢ |
| (٣) الفرق بين الفرق ص ١٦٥ | (٤) الفرق بين الفرق ص ١٧١ |
| (٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٥ | (٦) الفرق بين الفرق ص ١٤١ — ١٤٢ |
| (٧) الفرق بين الفرق ص ١٨٥ — ١٨٨ | (٨) الانتصار ص ٨٢ |
| (٩) التفتق: هو الظلم أي ذكر النعام. | (١٠) الدو: الفلاة. |
| (١١) البيان والتبيين ج ١ ص ٨ | |

واشقى عنهم بعد ذلك فضل حس . وحسب قول الخطيأ كان الحذاء معتزلاً
نظامياً إلى أن خلط وترك الحق فنفاه معتزة عنهم وطرده من مجالسهم . ثم خالفهم
ابن حائط وتطرف في أقواله فنفاه أيضاً . وكانوا شديدين عليه حتى إنهم أخبروا
الوائق بإلحاده فأمر ابن أبي دؤاد أن ينظر في أمره ويقم حكم الله فيه ، ولكن المنية
عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شيء من ذلك^(١) . وحكى الأصفهاني في أخبار سعيد
ابن حميد البغدادي الكاتب الشاعر المشهور أن أباه كان وجهاً من وجوه المعتزلة فخالف
أحمد بن أبي دؤاد في بعض مذهبه فأغرى به المعتصم وقال : إنه شعوبى زنديق ،
فحبسه مدة طويلة ، ثم بانت له براءته فخلى سبيله . فصار يهجو ابن أبي دؤاد ويعلمن
في نسبه :

لقد أصبحت تنسب في إباد بأن يكنى أبوك أبا دؤاد
فلو كان اسمه عمرو بن معدى دعيت إلى زييد أو مراد
لئن أفدت بالتخويف عيشي لما أصلحت عيشك في إباد
وإن تك قد أصبت طريف مال فبخلك باليسير من التلاد^(٢)

يتضح لنا مما تقدم أن بذور الشقاق والخلاف كانت موجودة بين صفوف المعتزلة
قبل الحركة الرجعية . لكن أثرها كان خفيفاً لأن القوم كانت تسندهم السلطة ويدين
بمذهبهم الخليفة . فكان الخوف من بطش السلطان وعقابه ، وكان الحكم وما يجره
من المنافع والمغانم رابطين يربطان رجال الاعتزال غلاوة على رابطة العقائد المشتركة .
فلما قامت الحركة الرجعية ، وزالت سلطة المعتزلة السياسية ، وتعرضوا لهجمات الخصوم ،
اشتدت الحركة الانفصالية ، وخرج على المعتزلة بعض رجالهم كأبي عيسى الوراق
(+ ٢٤٧ هـ . = ٨٦١ م .) الذي تركه وانضم إلى أعدائهم الرافضة^(٣) ،
وأبي الحسين أحمد بن الروندي (٢١٥ - ٢٩٨ هـ . = ٨٣٠ - ٩١٠ م)^(٤)

(٢) الأغاني ج ١٧ ص ٢

(١) الانتصار ص ١٤٩

(٣) الانتصار ص ١٥٢

(٤) راجع تحقيق تاريخ ابن الرومي ج ١ في مقدمة الانتصار ص ٤٣

الذي انضم إلى الرافضة أيضاً ووضع لهم كتاب «الإمامة» ، وتقرَّب إليهم بالظن في المعتزلة^(١). ويرى صاحب الوفيات في ابن الروندي أنه كان من علماء الكلام ، وكانت له مع كثير من متكلمي عصره مجالس ومناظرات^(٢). ونقل العباسي عن كتاب «محاسن خراسان» لأبي القاسم الكعبي المعتزلي أن ابن الروندي لم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله^(٣). ولذلك كان علياً بعقائد المعتزلة مطالعاً على دخالهم ، فراح يهاجمهم بعنف وشدة ، ويظهر معايبهم وفضائحهم بصورة لم تتأت لأحد إلا للأشعري من بعده .

وقد أدرك المعتزلة الخطر الذي يهددهم ، ورأوا المستقبل القاتم الذي ينتظرهم ، فانبروا يذنبون عن حياضهم ويدافعون عن أعراضهم . ووضع لهم الجاحظ (+ ٢٥٥ هـ) رئيسهم في ذلك الوقت كتاب «فضيلة المعتزلة» . وقد ضاع هذا الكتاب ، ولكني أظن أن الفصل الذي يدافع فيه الجاحظ عن الاعتزال والذي أورده الإمام عبيد الله ابن حسان في كتابه «الفصول المختارة»^(٤) الذي جمعه من كتب الجاحظ المختلفة إنما هو قطعة من كتاب «فضيلة المعتزلة» الضائع . في هذا الفصل يحتاج الجاحظ لخلق القرآن ويحاول أن يبرر عمل المعتزلة في امتحان مخالفهم وتكفيرهم فيقول : «وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ولم نمتحن إلا أهل التهمة»^(٥) . ويظهر أن الجاحظ لم يكتف في كتابه بالتزام خطة الدفاع بل عمد إلى الهجوم . يرى ذلك نيبزيج فيقول إن الجاحظ لم يرم إلى الثناء على المعتزلة وعد فضائلهم فحسب بل قصد إلى الرد على الرافضة والظن فيهم ووصف فضائحهم كما هو مبين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار (ص ١٠٣-١٠٤) ضمن

(١) الانتصار ص ١٠١ - ١٠٢ (٢) الوفيات ج ١ ص ٣٨

(٣) معاهد التنصيص ج ١ ص ٧٦ - ٧٧

(٤) الفصول المختارة ج ٢ ص ١١٧ - ١١١

(٥) الفصول المختارة ج ٢ ص ١٣١

كلام ابن الروندی، وكما يلوح من مدققة بين خياط وبين ابن الروندی^(١). ولما كان الجاحظ كاتباً أدبياً قوياً الحجة متيناً لأسلوب، فلا بد أن يكون كتابه قد لفت أنظار الناس وترك فيهم أثراً كبيراً، وبذلك هبَّ الرافضة يردون عليه ويفندون ما جاء فيه ويظعنون في الاعتزال. وكان أهم تلك الردود كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الروندی الذي أصبح كما ذكرنا من أنصار الرفض. ويعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الروندی وضع كتابه هذا وشم فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة^(٢). وقد تدرع الخياط (+ ٣٠٠ هـ) للدفاع عن مدرسته وأصحابه فوضع كتاب «الانتصار» الذي يرد فيه تهم ابن الروندی وينتصر للمعتزلة ويظهر فضلهم في الدفاع عن الدين ضد المخالفين وحمايتهم لمبدأ التوحيد^(٣).

ومع ذلك فإن المعتزلة كانوا قد بلغوا درجة من الضعف والانحلال لا يرجي لهم معها بحث ولا قوة. والدليل أن دفاع الجاحظ والخياط عنهم لم يقدم كثيراً، فقد استمروا على خلافاتهم التي قويت واستحكمت حتى تطرقت إلى أفراد العائلة الواحدة. يروون أن أبا علي الجبائي (+ ٣٠٣ هـ) وولده أبا هاشم (+ ٣٢١ هـ) اختلفا على عدة مسائل أوردها الشهرستاني^(٤)، وكثر الجدل بين الأب وبين ابنه فيها، وهما اللذان مثلاً آخر دور من أدوار المعتزلة في البصرة. ويحاول الإمام ابن المرتضى أن يقلل من شأن هذا الخلاف بينهما، فيرد على الذين يرون فيه انقساماً في صفوف المعتزلة بقوله إن مخالفة التابع للمتبع في دقيق الفروع ليس بمستنكر؛ فقد خالف أبا حنيفة أصحابه، وخالف أبو علي الجبائي أبا الهذيل والشحام. ويدعم الإمام قوله بالأبيات التالية لأبي الحسن الكرخي:

يقولون بين أبي هاشم وبين أبيه خلاف كبير

(١) مقدمة الانتصار ص ٢٣ — ٢٤ (٢) الانتصار ص ١٤٢

(٣) الانتصار ص ١٧، ٢٣، ١٥٤، ١٧٣

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ — ٨٨

قللت وهل ذاك من ضائر وهل كان ذلك مما يضير؟
 فحلوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحر تضايق عنة البحور
 وإن أبا هاشم تلوه إلى حيث دار أبوه يدور
 ولكن جرى من لطيف الكلام كلام خفي وعلم غزير^(١)

وأخيراً جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التي أذهلت المعتزلة طويلاً ، وزلزلت
 كيانهم ، وقضت عليهم بالزوال الأكيد إن عاجلاً أو آجلاً ، وهي أيضاً منبعثة
 من داخل الاعتزال ، ناشئة عن انقسام المعتزلة واختلافهم ، وفيها دليل واضح
 على ما سبق أن أشرت إليه من أن العوامل الخارجية ما كانت لتكفي وحدها ، مهم
 بلغت قوتها ، لإسقاط المعتزلة لو أنهم كانوا داخلياً أقوياء متحدين . فالمعتزلة عملوا
 في سقوطهم بأيديهم ، وساهموا في النهاية التي صاروا إليها بطرق مختلفة أحسب أنه
 وقفنا على أكثرها وقلنا إن الخلاف بينهم كان واحداً منها إن لم يكن أشدها خطراً
 وأسوأها أثراً . أما هذه الضربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعري
 (٢٦٠ - ٣٣٠ هـ = ٨٧٣ - ٩٤١ م) أحد رجالهم وأئمتهم الذي خرج عليهم
 وانصرف إلى قتالهم كما فعل ابن الروندي من قبل .

نشأ الأشعري في بيت زوج أمه أبي علي الجبائي ، فكان ربيبه وتلميذه . فقد
 رباه الجبائي وعلمه الكلام حتى تخرج فيه ، فاقننى برأيه في الاعتزال وصار من أئمة
 المعتزلة في وقته^(٢) . ثم عرض له ما جعله يتنكر لهم ويخرج عليهم ويوقف جهوده
 على تنفيذ أقوالهم ، وذلك نحو السنة (٣٠٠ هـ = ٩١٢ م)^(٣) . فقد رقى الأشعري

(١) المبة والأمل ص ٥٥ - ٥٦ (٢) المخطوط ج ٤ ص ١٨٦

(٣) السنة (٣٠٠ هـ) ذات أهمية عظيمة في تاريخ الاعتزال ، لا تقل عن أهمية السنة
 (٢٣٧ هـ) . والذي حلني على تحديد خروج الأشعري عن المعتزلة في تلك السنة هو أن الأشعري
 ولد سنة (٢٦٠ هـ) - (الوفيات ج ١ ص ٤٦٤) - ويقول ابن الحوزي إن الأشعري
 صحب المعتزلة أربعين سنة - (المنتظم ج ٦ ص ٣٢٣) - فيكون خروجه عليهم بحسب ذلك
 قد وقع سنة (٣٠٠ هـ) . ويؤيد هذا القول ما يذكره ابن خلكان من أن أبا علي الجبائي
 توفي سنة (٣٠٣ هـ) - (الوفيات ج ١ ص ٦٨٦) .

في يوم جمعة كرسياً يجمع حجرة رضى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ،
ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ورس بن فلان . كنت أقول بخلق القرآن ،
وإن الله لا تراه الأبصار ، وإن فعل بشر أنا فاعلمها . وأنا تائب مقلع معتقد الرد
على المعتزلة مخرج لقضائهم ومعانيهم^(١) .

كان الأشعرى شديد الكره للاعتزان كثير الاندفاع في مقاومته . مات وهو يلحن
المعتزلة^(٢) ، ولاحق أستاذه الجبائى حتى قطعه أوحش تقطيع فعظمت الوحشة
بينهما^(٣) . وقد ذكر صاحب الوفيات إحدى المناظرات التى جرت بين الرجلين
فى الأصلح ، وهى المناظرة التى انقطع فيها الجبائى ، وظهر منها فساد قاعدة الأصلح
التي كان المعتزلة يدينون بها ، وهذا نصها :

الأشعرى : ثلاثة إخوة كان أحدهم مؤمناً برأ تقياً ، والثانى كان كافراً فاسقاً
شقياً ، والثالث كان صغيراً ، فماتوا فكيف حالهم . . ؟

الجبائى : أما الزاهد فى الدرجات ، وأما الكافر فى الدرجات ، وأما الصغير
فمن أهل السلامة .

الأشعرى : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له . . ؟
الجبائى : لا ، لأنه يقال له إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب
طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

الأشعرى : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس منى فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني
على الطاعة . . ؟

الجبائى : يقول البارى جلّ وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت
مستحقاً للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك .

(١) الوفيات ج ١ ص ٤٦٤ ، وأخص ج ٤ ص ١٨٦

(٢) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٧ (٣) الوفيات ج ١ ص ٦٨٦

الأشعري . فلو قال الاخ الكافر : يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالى ،
فلم راعيت مصلحته دونى ؟ ..

الجبائى : إنك مجنون ..^(١)

بقى أن نعرف لماذا كان انشقاق الأشعري عن المعتزلة نقطة فاصلة فى تاريخهم ،
وضربة محكمة أصابت شاكلتهم . لا ريب أن الأشعري صدق وعده ، فأخذ يرد
على المعتزلة ويظهر فضائلهم ، كما يتضح من كتبه ولا سيما كتابى الإبانة والمقالات ،
ولا غرابة فى ذلك لأنه كان واحداً من كبرائهم ، وقد صحبهم أربعين عاماً فوقف
على دخالهم وأتقن طرقهم فى الجدل فعرف كيف يدحض أقوالهم . ولكن هل كان
هذا كل ما فعله الأشعري . . ؟ وهل كان خطره على المعتزلة آتياً من ردوده عليهم
وحدها . . ؟ لست أعتقد ذلك ، فقد سبق الأشعري كثيرون انفصلوا عن المعتزلة
وحاربوهم فلم يكن لهم كبير خطر على كيانهم ، أهمهم ابن الروندى الذى ذكرنا أنه
لم يكن أحذق منه فى علم الكلام فى وقته ، والذى رأينا أنه لم يدخر جهداً فى مهاجمة
للمعتزلة والكيد لهم . فلماذا كان خطر الأشعري على المعتزلة أعظم من خطر غيره . . ؟
ولماذا استطاع أن ينجح فى ما فشل فيه غيره . . ؟ إن لذلك — على ما أرى — سببين
اثنين ؛ هما أن الذين انفصلوا عن المعتزلة قبل الأشعري إما تطرفوا فى أقوالهم وخطوا
كبشار بن برد ، وفضل الحذاء ، وابن حائط ، فلم يقبلهم أهل السنة ولم يتعاونوا معهم
بل حاربوهم كما حاربهم المعتزلة ، وإما ارتموا فى أحضان الرافضة كأبى عيسى الوراق
وابن الروندى ، وأهل السنة — كما نعلم — يكرهون الرافضة أضعاف كرههم للمعتزلة .
أما الأشعري فإنه التجأ إلى أهل السنة ، وأعلن توبته ورجوعه إلى العقيدة السليمة
وإلى أقوال السلف الصالح ، فوجد بين أهل السنة كثيرين أصغوا إليه وآزروه .
ثم إن الأشعري اتخذ — كما سأشرح ذلك بالتفصيل فيما بعد — طريقاً وسطاً بين أهل
السنة وبين أهل الاعتزال . فإن علماء السنة الأقدمين كانوا يتشبهون بالنقل ولا يقيمون

وزناً للعقل في الأمور الدينية، ولا يقزور حس فيها أبداً. أما المعتزلة فقد ذهبوا بعيداً في تقدير العقل والاعتماد عليه حتى أنهم سفل، فتركوا الحديث، وتحاملوا على المحدثين وكذبهم، وأولوا المنشابه من آي القرآن الكريم تأويلاً لم يقرم أهل السنة عليه. فكانت الشقة بين الفريقين بعيدة، وكان من الضروري تقريب وجهتي النظر وتوحيدهما في مجرى واحد يرضى الجميع، وهذا هو ما فعله الأشعري. فإنه تمسك بالمنقول وعمل به، واستعان بالعقل على إثبات ما جاء به النقل وتفسيره، لأن الأشعرية كما يقول الغزالي لا ترى معاندة بين الشرع المنقول وبين الحق المعقول^(١). فيكون الأشعري قد وضع أسساً جديدة لعلم الكلام لا تتنافر مع عقائد السنة، فراقت للكثيرين من أعلام أهل السنة ومفكريهم واتبعوها لأنهم وجدوا فيها خير وسيلة للتخلص من النزاع الطويل بين الأثرية وبين المعتزلة. وهكذا تكونت مدرسة كلام جديدة من أهل السنة، فلم يبق لزوم للتكلمين المتطرفين من المعتزلة. لأن المعتزلة إنما قاموا للدفاع عن عقيدة السنة والرد على مخالفيها. بذلك فقط كانوا يبررون وجودهم، وبه كانوا يفتخرون ويتبجحون فيقول أحدهم — الخياط — : وهل على الأرض أحد رد على الدهرية سوى المعتزلة...؟ وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب سوام^(٢)؟ أما وقد قام من بين أهل السنة متكلمون كفأة قادرون على أن يتكفلوا بالدفاع عن عقيدتهم وحماية مبادئهم، فلم يعد هناك ما يبرر بقاء المعتزلة. لذلك بدأ الاعتزال يزول من بلاد أهل السنة والجماعة لزوال الأسباب التي دعت إلى ظهوره، ويذوب تدريجياً، حتى جاء زمن لم يبق فيها معتزلي واحد...!

٣ — المعتزلة تحت حكم البويريين : (٣٣٤ — ٤٣٧ هـ = ٩٤٥ — ١٠٤٥ م).

وجد المعتزلة أنفسهم بعد ظهور الأشعرية في حال لا يحسدون عليها، ولا يستطيعون

أن يطمئثوا إليها . فبينما الرافضة ينهشونهم بشراة ، والحنابلة ينشبون فيهم أظفارهم بلا شفقة ، إذا بالأشاعرة الذين كانوا أخبر من غيرهم بضروب القتال ، وأبصر بمواطن الضعف ، وأقدر على إصابة القتل ، يطمئنونهم من الظهر ويعلنون عليهم حرباً لا رافة فيها ولا هوادة .. ! فعرف المعتزلة أنهم إن داموا كذلك فستذهب حتماً ريحهم ويعنى أترهم ، وأدركوا بنظرهم البعيد وفكرهم الثاقب أنه لم يعد لهم مكان بين أهل السنة . فعدوا إلى مهادنة الرافضة الشيعة وسعوا إلى مصادقتهم . وهكذا بعد قرنين من الزمان قضاها التشيع والاعتزال وهما يتصارعان صراع ماردٍ ورتبال ، ويقتلان قتال موت أوحياة ، يمردان فيتصالحان ويتواخيان ، ويصربان صفحاً عما كان بينهما من حزازات وما لأحدهما عند الآخر من تارات . لقد ارتقى المعتزلة في أحضان الرافضة ، دفعهم إلى ذلك حب البقاء ، وأغرامهم به ما رأوه من انتقال السلطة إلى أيدي أمراء بني بويه الفرس الشيعة سنة ٣٣٤ هـ . ، فوجدوا في الاتحاد مع الرافضة ما يجعلهم يركنون إلى قوة عظيمة تشد أزهم وتحافظ عليهم ، ولعلمهم بموتها يستعيدون قوتهم الضائعة ويكيدون أعداءهم . والمعتزلة بعملهم هذا قد خالفوا مبدأهم للمرة الثانية وخرجوا على قواعدهم . ونحن ما زلنا نذكر أنهم خالفوا مبادئهم أول مرة بإعلان الحنة ، فأصبحوا ، وهم الذين كانوا يفتخرون بنصرة حرية الرأي حرباً على حرية الرأي . وهذه هي المرة الثانية التي يخالفون فيها تلك المبادئ أيضاً . . . فبعد أن نصبوا أنفسهم للرد على الرافضة ، وكانوا يقبجحون بمقاومتهم ، ويتيهون على أهل السنة بجهادهم ضدهم ، إذا بهم يضربون بذلك كله عرض الحائط ، فيرتمون في أحضان أعداء الأُمس ، ويتمسحون بعتباتهم . . . ! لقد ربح الاعتزال الشيعة ، ووجد له ملجأ بين صفوفها ، وماوى تحت جناحها ، واستعاد شيئاً من قوته وسيطرته في ظل البويهيين ، ولكن ضاع إلى الأبد كل أمل في إمكان التوفيق بينه وبين السنة . وفي اعتقادي أن المعتزلة وأهل السنة كلاهما مشغول عن هذه النهاية المحزنة . . . !

ولنا الآن أن نتساءل كيف تم هذا التغير العجيب والانتقال المثير . . . ؟ وكيف

أمكن جمع الرافض والاعتزال في صعيد واحد وربطهما برباط تلك الصداقة الجديدة...؟ إن الشيعة لم يبدأوا المعتزلة بالعدو. وكيف يبادونهم وهم الذين كانوا يكرهون السنة ويكيدون لأهلها ويشغنون عليهم...؟ فلا يرحبون بحركة الاعتزال التي كان فيها تصديق لوحدة أهل السنة وإثارة للخلاف بينهم...؟ ولكن المعتزلة هم الذين هاجموا الرافضة، فاضطر هؤلاء إلى أن يدافعوا عن عرضهم ويردّوا عن أنفسهم ضربات أعدائهم. فإذا كان المعتزلة يكفون عن قتال^(١) ارافضة، وينسون عداوتهم التاريخية لهم، وينضمون فوق ذلك إليهم، فأحرار الرافضة أن يستقبلوهم بالبشر والترحاب، إنهم إذاً لا يتخلصون من شرهم فحسب، بل يستفيدون من خبرتهم وجهودهم، ويتخذون منهم أداة لمقاومة أهل السنة والنكاية بهم. يدل على صحة قولنا هذا ما رواه المقرئ من أن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وما وراء النهر فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء، وفشت كذلك مقالات الفرق الأخرى كالترازمة والباطنية والكرامية والخوارج حتى ملأت الأرض، فلم يبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وفيه طوائف كثيرة من هذه الفرق^(٢). وهذا إن دل على شيء فعلى أن تلك الفرق كانت تجدد من البويهيين تساهلاً إن لم نقل تشجيعاً.

يضاف إلى ما تقدم أن تلك الصداقة خدمت مصلحة الرافضة ووافقت أغراضهم من نواحي أخرى كثيرة؛ منها ما ذكره آدم متز من أن الشيعة حتى ذلك الوقت لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم، فاقتبسوا من المعتزلة أصول الكلام وأسانيه، حتى إن ابن بابويه القمي، أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري، اتبع في كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء. ولذلك قال آدم متز إن الشيعة من حيث العقيدة ومذهبهم ورثة المعتزلة^(٣). ويؤيد قوله هذا

(١) المخطوط ج ٤ ص ١٨٤

(٢) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز ج ١ ص ١٠٢

ما أخبرنا به المقدسي من أنه نظر في كتب القاطمين الشيعة في شمال أفريقيا فوجد أنهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول^(١)، وما رأيناه من أن الرافضة حين هاجمهم الجاحظ في كتابه « فضيلة المعتزلة » لم يجدوا من يرد عليه غير ابن الروندي المعتزلي الأصل الذي وضع لم كتاب « فضيحة المعتزلة » ثم إن الشيعة وجدوا في بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدتهم كإنكار النظام أن يكون إجماع المسلمين حجة، وذهابه إلى أن الحجة في قول الإمام المعصوم^(٢)، وقلة اعتداد المعتزلة عموماً بالأخبار المأثورة. هذا وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتشيعون لعلي بن أبي طالب كأبي جعفر الإسكافي الذي ذكره الخياط وعده من رؤساء متشيعيهم^(٣). وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو ابن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ومن كان في شقهما، ومنهم من كان يفتق عثمان ابن عفان ويبرأ منه كالمرداد وجعفر بن مبشر^(٤). ويقول ابن الروندي إن متشيعي المعتزلة الذين ثبتوا إمامة علي زعموا أن جميع القاعدين عن مساعدته قد أخطأوا بعمودهم، وأنهم لا يدرون لعلمهم خرجوا بخطئهم هذا من الإيمان وصاروا من أهل النار^(٥).

وإذا فقد كانت هناك روابط كثيرة تصلح لأن تتخذ أساساً للتفاهم بين التشيع وبين الاعتزال، وكانت تجمعهما المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة، ويظهر لنا أن ذلك التفاهم قد تم فصلاً، وأنه لم يكن مجرد وهم أو خيال، مما يذكره المقدسي (٣٣٦ - ٣٩١ هـ = ٩٤٧ - ١٠٠٠ م) الذي عاش في القرن الرابع الهجري، فقد قام برحلات واسعة في العالم الإسلامي، واطلع على أحواله وشئونه، وكان دقيق الملاحظة، فأعطانا صورة صادقة عن مشاهداته وملاحظاته، يصح أن يعتمد عليها ويركن إليها. يقول المقدسي إنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة، وأكثر

(١) أحسن التفاسيم ص ٢٣٨

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ - ٢٤، والمثل والنحل ج ١ ص ٦٤

(٣) الانتصار ص ٩٨

(٤) الانتصار ص ١٠٠

(٥) الانتصار ص ٩٩

فمنهم من المذاهب الثلاثة على الاعتزال ، والأمير البويهى عضد الدولة
(+ ٣٧٢ هـ) يعمل على مذهب معتزلة^(١) . ووجد العوام في الري يتابعون الفقهاء
في خلق القرآن ، حتى لتقع العصيت بينهم في ذلك^(٢) . وفي خوزستان معظم السكان
معتزلة أيضاً^(٣) ، وقد التقى في راه هرمر ، حدى مدن خوزستان بشيخ يدرس الكلام
على مذاهب المعتزلة^(٤) . أما شيعة عمان وصعدة والسرقات وسواحل البحرين فكلهم
معتزلة^(٥) . ووجد في العراق كثيرين من المعتزلة ولا سيما في الشمال^(٦) ، على حين
لم يجد في الشام إلا قليلين منهم وكانوا في خفية^(٧) ، ولم يعثر لهم في الأندلس على أثر ،
فقد كان أهل الأندلس جميعاً مالكيين ، وكانوا إذا وقعوا على معتزلى أو شيعى ربما
قتلوه^(٨) . فواضح من كل هذا أن المعتزلة كانوا أذلاء مستضعفين في البلاد التي غلب
عليها أهل السنة ، وأنهم لم يكن لهم وجود ولا كيان إلا في الجهات التي غلب عليها
الشيعة كفارس والعراق واليمن .

روى الحافظ الذهبي أن الرفض والاعتزال تصادقا من حدود سنة (٣٧٠ هـ .
= ٩٨٠ م) وتواخيا^(٩) . وقال ابن قيم إن المعتزلة كانت لهم شوكة في زمن

(١) أحسن التقاسيم من ٤٣٩

قد يكون في ما يذكره مسكويه من محبة عضد الدولة للعلم والنظر تعطيل آخر لتقريبه المعتزلة
ودخوله في مذهبهم . فإنه روى أن عضد الدولة سطر الرسوم للعلماء والأدباء عامة ، وأفرد في داره
لأهل الخصوص والحكام والفلاسفة موصفاً يقرب من مجلسه وهو الحجر التي يختص بها الحجاب .
فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمين من السفهاء ورعاع المصاممة . وأقام لهم رسوماً تصل إليهم
وكرامات تتصل بهم ، فحدثت هذه العلوم وكانت موانئاً ، وتراجع أهلها وكانوا أشتاتاً ، ورغب
الأحداث في التأديب والشيوع في التأديب ، واسعت القرائح ونفقت أسواق الفضل وكانت كاسدة ،
وأخرج من بيت المال أموال عظيمة صرفت في هذه الأبواب . (تحارب الأمم ج ٦ ص ٤٠٨)

(٢) أحسن التقاسيم من ٣٩٥ ، ٣٩٦ (٣) أحسن التقاسيم من ٤١٥

(٤) أحسن التقاسيم من ٤١٣ (٥) أحسن التقاسيم من ٩٦

(٦) أحسن التقاسيم من ١٢٦ ، ١٣٢ (٧) أحسن التقاسيم من ١٧٩

(٨) أحسن التقاسيم من ٢٣٦ (٩) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٥

بنى بويه^(١). ولا ريب أن في كل ما أوردته ما يفسر قول ابن قيم ويؤيده . والواقع أن المعتزلة باستعانتهم بآل بويه استعادوا شيئاً كثيراً من قوتهم . فقد كانت لهم حلقات كبيرة يدرسون فيها أصولهم وقواعدهم دون معارضة ؛ كحلقة أبي الحسين محمد بن الطيب البصري (٥٤٣٦+) في بغداد^(٢) ، وحلقة الحسن بن رجاء الدهان (٥٤٤٧+)^(٣) . واستمر كثيرون من المعتزلة يشغلون مراكز عالية في القضاء كأبي محمد عبد الله بن معروف (٥٣٨١+) قاضي قضاة الدولة العباسية^(٤) ، وعبد الجبار أحمد بن عبد الجبار (٥٤١٤+) قاضي قضاة الري وأعمالها وأعظم شيوخ الاعتزال في ذلك العصر بعد صاحب بن عباد ، والمعتزلة يلقبونه قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على أحد سواه ولا يعنون به أحداً غيره^(٥) ، وأبو الحسن علي الماوردي (٥٤٥٠+) أقضى القضاة^(٦) ، وغيرهم^(٧) . ويظهر أن حوادث الماضي أفهمت المعتزلة ضرر الانقسام وأوقفهم على سوء عاقبة التفرقة ، فنبذوا خلافتهم القديمة وأصبحوا متضامنين متكاتفين حتى صار تكاتفهم في القرن الرابع الهجري مضرب المثل . فقد تمثل الخوارزمي « باعتداد المعتزلي بالمعتزلي » ، وقال إنه كاعتداد الشيعة بالوصي والإمامية بالمهدي^(٨) . وازداد تعصبهم لمذهبهم فصاروا يتظاهرون به ويفتحون أمام مخالفيهم . فكان أبو بكر محمد الكندي المصري (٥٣٥٨+) يتكلم في الاعتزال في أسواق

(١) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٨٣ (٢) شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٥٩

(٣) بنية الوعاة ص ٢٢٩

(٤) ابن الأثير ج ٩ ص ٦٤ ، وميزان الاعتدال ج ٢ ص ١٦٤

(٥) ابن الأثير ج ٩ ص ٢٣٥ ، وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٢١٩ — ٢٢٠

(٦) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٨ ، وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٠٣ — ٣٠٥

(٧) وردت أسماء معتزلين آخرين شغلوا مراكز في القضاء منهم :

١ — علي بن محمد التنوخي (٥٣٤٢+) — ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٧

٢ — علي بن سعيد الإسطنخري (٥٤٠٤+) — ابن الأثير ج ٩ ص ١٧٢

٣ — علي بن محمد البدي (٥٤٥٩+) — ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٣٨

(٨) رسائل الخوارزمي ص ٣٨

مصر^(١)، وكان محمد بن وشاح الريني (- ٥٤٦٣ هـ) يقول : أنا معتزلى ابن معتزلى^(٢) .
ويروى السبكي أن أبا يوسف عبد السلام القزويني (٣٩٣ - ٥٤٨٨ هـ) كان غوراً
بالاعتزال يتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السلجوقي الأشعري فيقول لمن
يستاأذن عليه : قل أبو يوسف القزويني المعتزلى !^(٣) وليس هذا فحسب وإنما أخذ
المعتزلة ، حين شعروا بقوتهم ، يدعون إلى مذهبهم ويبشرون به ويردّون على أعدائه .
ذكروا أن أحمد بن يوسف البهلول (+ ٥٣٧٨ هـ) كان داعية إلى الاعتزال^(٤) ،
وأن أبا مسلم محمد بن مهرايزد (+ ٥٤٥٩ هـ) كان غالباً فيه^(٥) ، وأن أبا الفتح منصور
ابن محمد التميمي (+ ٥٤٤٢ هـ) كان يصنف في ذم الأشعرية^(٦) .

على أن المعتزلة لم يصلوا في ذلك العصر درجة من القوة يعتدّ بها ويحسب حسابها
إلا في مدة وزارة صاحب بن عباد (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ) لفخر الدولة البويهى . فقد
استقل صاحب الوزارة ثمانية عشر عاماً (٣٦٧ - ٣٨٥ هـ = ٩٧٧ - ٩٩٥ م)^(٧) ،
وأطلق مليكه يده في الحكم وأطاع أوامره^(٨) ، فبلغ صاحب حدّاً من القوة ومرتبة
عالية من العظمة حتى إنهم يقولون إنه لم يكن يقوم في مجلسه لأحد ، ولا يشير
إلى القيام ، ولا يطمع أحد منه في ذلك . وكان أبناء الملوك والأمراء والقواد وسائر
من ساوهم من الزعماء والكبراء يحضرون إلى باب داره فيقفون على دوابهم مطرّقين
لا يتكلم واحد منهم هيبة وإعظماً له إلى أن يخرج الحاجب فيأمر أحدهم بالدخول
أو يأمرهم بالانصراف . وكانوا إذا دخلوا عليه يقبلون الأرض مراراً بين يديه^(٩) .
أخذ صاحب بن عباد الاعتزال عن أبيه الحسن بن عباد بن عباس^(١٠) ، وكان
غالباً فيه داعية له . فلما صارت إليه الوزارة ، واجتمعت في يده السلطة ، استخدمها

- | | |
|--------|------------------------------|
| (١) | بغية الوعاة ص ١٠٨ |
| (٢) | ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٤٥ |
| (٣) | طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٣٠ |
| (٤) | ميزان الاعتدال ج ١ ص ٧٨ |
| (٥) | بغية الوعاة ص ٨٠ |
| (٦) | بغية الوعاة ص ٣٩٨ |
| (٧) | معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٥١ |
| (٨) | معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٧ |
| (٩) | معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٥ - ٢٤٦ |
| (١٠) | معجم الأدباء ج ٦ ص ١٧٢ |

في نصرة الاعتزال ونشره . فجمع حوله المعتزلة من كل صقع ، وأسند إليهم المناصب العالية ، وأغدق عليهم الأموال الجزيلة ، فكانت الريّ لهم في عهد فخر الدولة كبغداد في عهد المأمون والمعتصم ، وكان صاحب لهم كما كان أحمد ابن أبي دؤاد .

بذل صاحب أقصى جهده في نشر الاعتزال وحمل الناس على انتحاله متبعاً في ذلك شتى الطرق ومختلف الوسائل . فكان يناظر من يحضر مجلسه في خلق القرآن^(١) ، يريد بذلك أن يستميلهم بالحجة والإقناع . وكان يلجأ إلى الترغيب والإغراء ، فلا يوظف إلا من جاره في مذهبه وقال بقوله . أرسل إلى أخدم — ويبدو أنه طلب معونته — يقول : « من نظر لدينه نظرنا لدنياه ، فإن آثرت العدل والتوحيد بسطنا لك الفضل والتمهيد ، وإن أقمت على الجبر فليس لك شرك من جبر ... ! »^(٢) وحكى السبكي أن صاحب عرض القضاء على محمد بن الحسن البغاث (+ ٣٧٠ هـ) من كبار قضاة الشافعية على شرط الدخول في الاعتزال فامتنع وقال : « لا أبيع الدين بالدنيا . . ! » فتمثل له صاحب بهذين البيتين :

فلا تجعلني للقضاة فريسة فإن قضاة العالمين لصوص
مجالسهم فينا مجالس شرطة وأيديهم دون الشصوص شصوص
فأجابه البغاث بديهة :

سوى عصبة منهم تخص بعفة والله في حكم العموم خصوص
خصوصهم زان البلاد وإنما يزين خواتيم الملوك فصوص^(٣)

ومن لم تغد معه الحجة ، ولم يؤثر فيه الإغراء ، كان صاحب يتهدده ويتوعده ولا سيما إذا كان من المعادين للاعتزال المعاندين له . قال مرة لأخدم في مجلس الاستقبال : « ما كان عندي أنك تقدم على ما أقدمت عليه ، وتنتهي في عدوانك لأهل العدل والتوحيد إلى ما انتهيت إليه . ولي معك إن شاء الله نهار له ليل ، وليل

(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٨٦

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢١١

(٣) طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٤٧

يعقبه ليل ، وثبور يتعمد به ويد . وفطر يد مع سيل . وسيلم الكفار لمن عقبى الدار»^(١)
يقول ياقوت إن الناس دخوا في مذهب لصاحب رغبة في ما لديه^(٢) . ورجح
أن الذين اعتنقوا مذهبه كانوا كثيرين حتى إنه لم يبق في الرى عالم أوفقيه لم يجاره
فيه . ونحن نستطيع أن نستنتج ذلك مما رواه ياقوت من أن صاحب اجتهد في حمل
الحسين الكلابى على اتباعه فقال له الحسين : « دعنى أيها صاحب أكن مستحداً
لك ، فما بقى غيرى . فإن دخلت في المذهب لم يبق لديك ما ينبو عليك قبيحه ، ويبدو
للناس عواره . . ! » فضحك صاحب وقال : « قد أعفيناك يا أبا عبد الله ، وبعد
فما نخل عليك بنار جهنم اصلُ بها كيف شئت . . ! »^(٣)

قد كان صاحب بن عباد للمعتزلة قوة عظيمة ، أعاد إليهم شيئاً كثيراً من مجدهم
وهيئتهم . ولذلك كان فقداه كارثة كبيرة انصبت على رهوسهم ، وخسارة جسيمة
ضعفتهم ، فبدأت أحوالهم بعده تسير من سيء إلى أسوأ . وقد اتضح أن فخر الدولة
رغم احترامه للصاحب وخضوعه له كان في نفسه موجدة عليه لم يجد في حياته سبيلاً
إلى إظهارها ، فلم يكذ صاحب يقضى حتى أنفذ الملك ثقاته وخواصه فاحتاطوا
على دار صاحب واستولوا على جميع محتوياتها^(٤) . ثم تنكر لرجال صاحب وأعوانه
فقبض عليهم وأخذ أموالهم وأبطل كل مسامحة كانت منه منحوم^(٥) . وكان قد عهد
ذلك إلى وزيرين عنهما مكان صاحب ؛ هما أبو العباس الضبي وأبو على بن حمولة
وقال لهما : إن صاحب أضاع الأموال وأهمل الحقوق وقد ينبغي أن يستدرك ما فات
منها^(٦) . فالتقيا القبض على أصحاب صاحب ، وتبعاً كل من جرت مسامحة باسمه
في أيامه ، وقررا المصادرات في البلاد ، وأرسلأباً بكر بن رافع إلى استرأباذ ونواحيها
في هذا الشأن ، فقبل إنه جمع الوجوه وأرباب الأموال وأخر الإذن لهم حتى تعالى

(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥

(٤) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢

(٦) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٣

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٩٠

(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥

(٥) ابن الأثير ج ٩ ص ٧٨

النهار واشتدَّ الحرُّ ، ثم أطعمهم طعاماً أكثر ملحه ، ومنعهم الماء عليه وبعده ، وطالبهم ولم يزل يستام منهم وهم يتلهفون عطشاً إلى أن التزموا على عشرة آلاف ألف درهم^(١) .
 وذكروا أن القاضي عبد الجبار — وكان صاحب قد طوقه بإحسانه — قال لما توفي
 صاحب : لا أرى الترحم عليه ؛ لأنه مات عن غير توبة ظهرت منه ، فنسب عبد الجبار
 إلى قلة الوفاء^(٢) . وكيف يقول القاضي ذلك وهو نفسه معتزلي كالصاحب ومن غلاة
 الاعتزال^(٣) ، والمليك فخر الدولة معتزلي أيضاً . . . ؟ لكن لعل ما رآه من انقلاب
 السلطان واختلافه جعله يظن أن مثل هذا القول يسروى الأمر . ومع ذلك فإنه
 لم ينج من نقمة فخر الدولة الذي قبض عليه وعلى المتعلقين به وقرَّر أمرهم على ثلاثة
 آلاف ألف درهم^(٤) .

بعد ذلك تابعت على المعتزلة الضربات وتواتت النكبات . وكان آل بويه
 قد بدأوا يضعفون وينحطون . وقد يكون ذلك هو ما شجع الخليفة القادر بالله
 (٣٨١ — ٤٢٢ هـ = ٩٩١ — ١٠٣٠ م) على تصنيف كتاب في الأصول ذكر
 فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أهل الحديث ، وأكفر المعتزلة والقائلين
 بخلق القرآن ؛ وكان الكتاب يقرأ كل جمعة بجامع المهدي ببغداد ويحضر الناس
 سماعه^(٥) . وقال الدميري إن القادر ذم في كتابه هذا المعتزلة والرافضة^(٦) . وروى
 ابن الجوزي أن كتاب القادر صدر سنة ٤٠٨ هـ . ضد المعتزلة بأمرهم فيه بترك الكلام
 والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقاتلات الخائفة للإسلام ، وينذرم إن خالفوا أمره
 بحلول النكال والعقوبة^(٧) . ويطلب على الظن أن السبب الذي دفعه إلى إصدار كتابه

(١) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٤

(٢) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢ ، وابن الأثير ج ٩ ص ٧٧

(٣) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩١ (٤) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢

(٥) تاريخ بغداد ج ٤ ص ٢٨ ، وابن الأثير ج ٩ ص ٢٨٣

(٦) الدميري ج ١ ص ٨٧

(٧) المنتظم ص ٦٥ ب ، مخطوطة ، نقلها عن الحضارة الإسلامية ج ١ ص ٣٤٠

ما يروونه عنه من أنه كان عظيم نسباً دئمته تهجد بالليل^(١)، وأنه كان يسلك طريق الزهد والورع حتى لقبوه راهب سيحس ورعهم^(٢). على أن ماكدونالد يستبعد أن يكون القادر قد اضطلع المعتزلة والشيعة لأنه كان تحت سيطرة الأمراء من آل بويه^(٣).

في الوقت الذي بدأ فيه البويهيون يضعفون، كان السلطان محمود بن سكتكين الغزنوي (٣٦١ — ٤٢١ هـ) المعروف بيمين الدولة قد أخذ يتقوى ويتعاضد نفوذه. استولى سنة ٣٨٩ هـ على خراسان^(٤)، وفي سنة ٣٩٣ هـ اكتسح سجستان^(٥)، وسار سنة ٤٢٠ هـ نحو مدينة الري فاقتحمها وألقى القبض على أميرها مجد الدولة بن فخر الدولة^(٦). ولما كان السلطان محمود سنياً شافعيّاً^(٧)، فإنه نفى المعتزلة من الري إلى خراسان وأحرق كتبهم وسائر كتب الفلسفة والنجوم^(٨). وقد كان في الري في عهد صاحب مكتبة عظيمة؛ ذكر البيهقي أنه دخلها فوجد فهرست كتبها وحده يقع في عشر مجلدات، وقال إن السلطان محمود أخرج كل ما كان فيها من كتب الكلام وأحرقه^(٩). فكان إحراق تلك الكتب خسارة لا تقدر؛ إذ لو أنها وصلتنا لزادت كثيراً في معلوماتنا المحدودة عن الاعتزال وأهله.

٤ — آخر أيام المعتزلة :

لقد قدر للمعتزلة أن يقوموا، بعد سقوط الدولة البويهية وخروج الحكم من يد الرافضة، بمحاولة أخرى لاستعادة السلطة. ولكنها كانت قصيرة الأجل فاشلة،

(١) تاريخ بغداد ج ٤ ص ٣٧، وابن الأثير ج ٩ ص ٢٨٣، والهميري ج ١ ص ٨٧

(٢) ذيل تجارب الأمم ص ٢٠٧

(٣) Mac Donald ص ١٩٣ — ١٩٤ (٤) الوفيات ج ٢ ص ١٢٤

(٥) شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٢١ (٦) ابن الأثير ج ٩ ص ٢٦١

(٧) الوفيات ج ٢ ص ١٢٦ (٨) ابن الأثير ج ٩ ص ٢٦٢

(٩) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٥٩

وكانت فوق ذلك آخر محاولاتهم ، أشبه شيء بومض السراج قبيل انطفائه ، وتحسن العليل في سكرة الموت قبيل قضائه . . . !

كان أهل السنة قد تحسنت أحوالهم في عهد السلطان محمود وولده مسعود ، على حين أصبح المعتزلة في الظهر . وحصل أن زحف الأتراك السلاجقة بقيادة زعيمهم طغرل بك (٣٨٥ — ٤٥٥ هـ = ٩٩٥ — ١٠٦٣ م) على بلاد فارس فاستولوا على الري سنة ٤٢٩ هـ ، وأخذ نفوذ طغرل بك يمتد حتى أخضع أكثر البلاد ووصل إلى بغداد سنة (٤٤٧ هـ = ١٠٥٥ م)^(١) . وكان المعتزلة قد غلبوا على طغرل بك ، فحاولوا استخدامه في قضاء أغراضهم ، واتهموا فرصة طواعيته لهم في استرجاع قوتهم وضرب أعدائهم . وتفصيل ذلك أن أبا نصر محمد بن منصور الكندري (٤١٦ — ٤٥٦ هـ) المعروف بعميد الملك وزير لطغرل بك ، ونال عنده الرتبة العالية والمنزلة الجليلة ، فلم يكن لأحد معه كلام سواه^(٢) . ولما كان الكندري معتزلياً متحمساً للاعتزال مبغضاً لخالفه ، فإنه قدم جماعة المعتزلة واستعان بهم في إدارة شئون الدولة^(٣) . وفي الوقت ذاته أخذ يكيد للأشاعرة خاصة ولأهل السنة عامة . فحسن للسلطان لعن المبتدعة على المنابر ، ووسّ بينهم اسم الأشعرية ، وصار يقصدهم بالأذى والإهانة ، ويمنعهم من الوعظ والتدريس ، ويقصيههم عن الخطابة في الجوامع . ثم تهادى في ذلك فاجترأ على لعن الأشعرية والشافعية وأهل السنة جميعاً^(٤) .

وهكذا بدأت الفتنة في خراسان بين المعتزلة وبين الأشعرية ، تلك الفتنة التي قال فيها السبكي : « هي الفتنة التي طار شررها فملاً الآفاق ، وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق ، وعظم خطبها وبلاؤها ، وقام بها في سب أهل السنة خطيبتها رسفهاؤها »^(٥) . فقد حمل عميد الملك السلطان على إصدار أمره بالقبض على رؤساء

(١) الوفيات ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ (٢) الوفيات ج ٢ ص ١٠٣

(٣) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٠

(٤) ابن الأثير ج ١ ص ٢١ ، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٠

(٥) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٠

الأشعرية في خراسان . وكان المفسر بن حنبل رئيس الأشعرية في ذلك الوقت غائباً فنجوا من القبض . وأحضرهم حرمين بن برمك إلى الجويني بالأمر فاختفى وخرج إلى الحجاز . أما الأستاذ أبو القاسم نقشبتي ورئيس القرائي فقد ألقى القبض عليهما ويقال إنه حين قرئ الكتاب بنى الأشعرية ومنعهم من المحافل أغرى بهم العامة والأوباش فأخذوا بالأستاذين القشيري ونعماني يجرونهما ويستخفونهما . وقد وضع الأستاذان في السجن فأقاما فيه أكثر من شهر ، إلى أن بلغ أبا سهل ابن الموفق خبرهما فجمع رجاله وأعوانه وهاجم السجن وأخرجهما منه عنوة . فأغضب هذا العمل طنربك ، وسجن ابن الموفق في إحدى القلاع ومصادر أمواله وضياعه . فاضطر أكثر علماء الأشعرية في خراسان ولا سيما في نيسابور والمرو إلى التفرق ، فذهبوا إلى العراق ، ومنهم من رحل إلى الحجاز كالخافظ البيهقي والقشيري وإمام الحرمين ، حتى لقد اجتمع في عرفت في تلك السنة (٤٤٥ هـ = ١٠٥٣ م) ، على ما قيل ، أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية^(١) .

بدأت الفتنة سنة ٤٤٥ هـ^(٢) ، وكان الأستاذ القشيري قبل خروجه من خراسان ، وقبل اشتداد الحمة وتفاقم الفتنة ، قد كتب رسالة شرح فيها ما نال الأشعرية وأهل السنة من البلاء وأرسلها إلى العراق . وإليك ما جاء في مطلعها :

« ... هذه قصة سمينهاها شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من الحمة ، تنبر عن بثة مكروب ، ونفثة مغلوب ؛ وشرح ملم مؤلم ، وذكر مهم مؤم ، وبيان خطب فادح ، للقلوب جارح . رفعها عبد الكريم بن هوازن القشيري رحمه الله إلى العلماء الأعلام ، لجميع بلاد الإسلام . أما بعد فإن الله تعالى إذا أراد أمراً قدره ، فمن ذا الذي أمسك ما يسيره ، أو قدّم ما أخره ، أو عارض حكمه فغيره ، أو غلبه على أمر فقهره . كلا بل هو الله الواحد القهار ، المأخذ اجبار . ومما ظهر بنيسابور من قضايا التقدير

(١) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٢٠ — ٢٢٢

(٢) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٢٦

في مفتتح سنة خمس وأربعين وأربعمائة من الهجرة ما دعا أهل الدين إلى شق صدور صبرهم ، وكشف قناع ضيرهم . بل ظلت الملة الحنيفة تشكو غليها ، وتبدي عويلها ، وتنصب عزالي رحمة الله على من يستمع شكوها ، وتصفي ملائكة السماء حتى تندب شجوها . ذلك مما أحدث من لعن إمام الدين ، وسراج ذوى اليقين ، محيي السنة ، وقامع البدعة ، وناصر الحق ، وناصر الخلق ، الزكي الرضي ، أبو الحسن الأشعري . قدس الله روحه ، وسقى بالرحمة ضريحه ^(١) .

جالت رسالة القشيري البلاد ، وانزعجت بسببها نفوس أهل العلم ، ودخلت بغداد فلم يبق حنفي ولا شافعي إلا وبالع فيهما ، وعظمت عليه هذه الرزية ، فوضعوا فيها خطوطهم ، وأصدروا فتاواهم ، وقام كل بما أدبت إليه قدرته ^(٢) . ولما مرت ببيهق وقف عليها الحافظ البيهقي شيخ المحدثين فكتب إلى عميد الملك في ذلك كتاباً دافع فيه عن الأشعرية وأظهر فضل الإمام الأشعري ^(٣) . ولكن الفتنة استمرت ، والعلماء الأشاعرة ظلوا متفرقين في البلاد إلى أن مات طغرل بك سنة ٤٥٥ هـ . وحلفه ابن أحيه السلطان ألب أرسلان (٤٥٥ — ٤٦٥ هـ = ١٠٦٣ — ١٠٧٢ م .) .
و حين أصبح ألب أرسلان سلطاناً أقر عميد الملك على حاله ، وزاد في إكرامه ، ورفع رتبته . ثم تسكر له فجأة فعزله من الوزارة سنة ٤٥٦ هـ . ووضع مكانه نظام الملك الحسن بن علي الطوسي (٤٠٨ — ٤٨٥ هـ = ١٠١٧ — ١٠٩٢ م .) ، وبعد ذلك زج به في السجن وأرسل إليه من قتله شر قتلة ، وكان مقتله لأسباب سياسية وشخصية محضة ^(٤) .

يصبح تاريخ المعتزلة بعد مصرع العميد الكندري سهلاً واضحاً ، قليل الوقائع غير حافل بالحوادث الهامة . فإن نظام الملك الوزير الجديد أعاد مذهب الأشعري

(١) راجع هذه الرسالة بنصها الكامل في طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٦ — ٢٨٨

(٢) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٢ ، ٢٧٥

(٣) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٥

(٤) ابن الأثير ج ١٠ ص ١٨ — ٢١ ، والوفيات ج ٢ ص ١٠٥

وأمر بإسقاط اللعن وتأديب من معه^(١) وكان نظام الملك أشعرياً شافعيًا^(٢)، فنصر الأشعرية وبنى المدارس للتدريس فيها على أصولها ولا سيما المدرسة النظامية في بغداد، والمدرسة النظامية في نيسابور^(٣). ففصحت لأشعرية مذهب الدولة القائمة، واستمرت كذلك حتى انتشرت بين أكثر أهل السنة. وعلى ذلك فلا نجد بعد السنة ٥٤٥٦ هـ إلا صموداً في نجم الأشعرية وأفولاً في نجم المعتزلة الذين استمروا يتقهمرون حتى طردوا نهائياً من الأقطار التي يغلب عليها أهل السنة. وكان كره الناس لهم قد أصبح عظيماً حتى إن الحكم عبد السلام بن جنكى دوست الجبلى العالم الكبير، حين اتهم بأنه معطل، قام الناس والحفظة عليه وأخرجوا كتبه، وإذا وجدوا فيها كثيراً من أقوال الفلاسفة جاءوا بها إلى موضع في بغداد يدعى الرحبة، ونصبوا منبراً ارتقاه عبيد الله التيمي المعروف بابن المارستانية، فألقى خطبة لعن فيها الفلاسفة ومن يذهب مذهبهم وصار يتناول الكتب واحداً واحداً فيباليغ في ذمها ودم مصنفها ويطرحها في النار. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل حبس عبد السلام معاقبة له على ذلك عاماً كاملاً وأفرج عنه سنة (٥٨٩ هـ = ١١٩٣ م.)^(٤).

وآخر ما نسمعه عن المعتزلة مما هو جدير بالذكر أنهم لجأوا إلى خوارزم ونشروا فيها مذهبهم على يد أبي مضر محمود بن جرير الأصبهاني (٥٠٧ هـ = ١١١٣ م.) وكان من كبار الطغاة يضرب به المثل في العلم والفضل، فاجتمع عليه أهل خوارزم لجلالته، وتمذهبوا بمذهبه، وتخرج عليه جماعة من أكابرهم كحمود الزمخشري (٤٩٧ - ٥٣٨ هـ.)^(٥). وقد ترك الأصبهاني في الزمخشري أثراً عميقاً، فنشأ معتزلياً قوياً في مذهبه فخوراً به^(٦). وكان تعلق التلميذ بأستاذه شديداً واحترامه له عظيماً، فلما مات قال الزمخشري يرثيه :

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٣٧

(١) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧١

(٤) مختصر الدول لابن العري ص ٤١٥

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٩٠

(٦) بنية الوعاة ص ٣٨٨

(٥) بنية الوعاة ص ٣٨٦ - ٣٨٧

وقائلة ما هذه الدرر التي تساقطها عيناك سمطين سمطين . . ؟
 قلت هو الدر الذي قد حشا به أبو مضر أذنى تساقط من عيني^(١)
 أصبح الزمخشري قوة الاعتزال وداعية كبيراً ، اشتغل بنشره في بلده . وأعظم
 من درس عليه وأخذ المذهب عنه أبو الفتح ناصر بن عبد السيد المطرزي
 (٥٣٨ - ٦١٠ هـ) الذي خلفه في العلم وفي الدعاية للاعتزال^(٢) . أما آخر رؤساء
 المعتزلة في خوارزم الذي مثل دوراً هاماً وبلغ شأنًا عظيمًا فهو عبد الجبار بن عبد الله
 (٧٧٠ - ٨٠٥ هـ = ١٣٦٨ - ١٤٠٢ م) الخوارزمي عالم الدشت وصاحب
 تيمورلنك التتري وإمامه . انتهت إليه الرياسة في أصحاب تيمورلنك وكان عظيم دولته .
 ولما قدم تيمورلنك بلاد الشام كان عبد الجبار في معيته ، فباحث علماء حلب ودمشق
 وناظرهم . ويقول الخنبلي إنه كانت له وجاهة وحرمة زائدة ، وكان ينفع المسلمين عند
 مليكه في غالب الأحيان^(٣) .

بقي أن نذكر كلمة عن أحوال الاعتزال بعد ذلك إلى يومنا هذا . إذا كان المعتزلة
 قد انعدموا بين أهل السنة فمن الخطأ أن نظن أنهم انقرضوا ؛ ذلك بأنني ذكرت
 أن الرافضة اعتنقوا مذهبهم وساروا على أصولهم فأصبحوا منهم . قال الحافظ الذهبي
 (+ ٧٤٨ هـ = ١٣٤٧ م) إنه وجد الرافض والاعتزال في زمانه متصادقين
 متآخين^(٤) . وقال المقرئ (+ ٨٤٥ هـ = ١٤٤١ م) قلما يوجد معتزلي
 إلا وهو رافضي^(٥) ، وتحدث عن الزيدية في اليمن فقال إنهم يوافقون المعتزلة في أصولهم
 كلها إلا في مسألة الإمامة^(٦) . ويبدو أن تعلق الزيدية بالاعتزال أكثر من تعلق
 غيرهم من الشيعة به . فقد وضع إمامهم ابن المرتضى (+ ٨٤٠ هـ = ١٤٣٦ م)

(١) بنية الوعاة ص ٣٨٧ (٢) بنية الوعاة ص ٤٠٢

(٣) شذرات الذهب ج ٧ ص ٥٠ (٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٥

(٥) الخطط ج ٤ ص ١٦٩

(٦) الخطط ج ٢ ص ٣٥٢ . الإمامة ليست من أصول الاعتزال الخمسة ، ولذلك فإن الريود
 بقون رغم الاختلاف فيها على مذهب المعتزلة .

كتاباً نصر فيه هذا المذهب وروى عنه ما يذكره الشيخ المقبلي (١١٠٨ هـ = ١٦٩٦ م) ، وقد كان يوماً من علماء الزيدية ثم انفصل على زعمه عنهم ، ما يلقى ضوءاً ساطعاً على حقيقة عذفت بين الزيدية وبين المعتزلة . قال المقبلي إن الزيدية في هذا الجبل من اثنين معتري في كل موارد إلا في شيء من مسائل الإمامة وهي مسألة فقهية . وروى عن السيد الهادي بن إبراهيم الوزير ، وهو من المتعصين لمذهب الزيدية ، أنه قال فيهم وفي المعتزلة : « إيهما فرقة واحدة في التحقيق ؛ إذ لم يختلفوا فيما يوجب الإكفار والتفسيق » . ووضع السيد الهادي المذكور قصيدة دعاها « رياض الأبصار » عدد فيها أئمة الزيدية وعلماءها وعلماء المعتزلة متوسلاً بهم ، فذكر أولاً الأئمة الدعاة من الزيدية ثم علماء المعتزلة فعلماء الزيدية من أهل البيت ثم من شيعتهم . واعتذر من تقديم علماء المعتزلة على علماء الزيدية بقوله : « ورأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها وعلمائها . فألحقت سمطهم بسمط الأئمة ، وذلك لتقدمهم في الرتب ، ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات »^(١) . ويقول المقبلي أيضاً إن الزيدية على مذهب المعتزلة البصريين ولا سيما أبي علي الجبائي وولده أبي هاشم^(٢) . ويهيم من كلام المقبلي أن الزيدية يعظمون المعتزلة كثيراً ويضعونهم في مصاف الأئمة ، فهو يقول إن الزيدية محال أن تنبسط وجوههم وتنشرح صدورهم إلا إذا قلت : قال أبو هاشم وقال الإمام المهدي . . . !^(٣) وكانوا يتعصبون للاعتزال ويمادون من يخالفه . حدث مرة أن محدثاً في صنعاء يدعى عبد الرحمن الخيمي ، وكان يدرس الحديث من الكتب الستة ، خالف المعتزلة في بعض الأمور ، فاعترض عليه علماء الزيدية وشكوه إلى إمام ذلك الوقت المؤيد محمد بن القاسم فمنعه من التدريس وحجسه^(٤) .

استمر الشيعة على الاعتزال إلى يومنا هذا . ويقول الشيخ القاسمي إن المعتزلة اليوم — كفرقة أهل السنة والجماعة — من أعظم الفرق رجالاتها وأكثرها تابعاً ، لأن

١ - العلم الشامخ ص ٨ — ١٠

٢ - العلم الشامخ ص ٤٤

(١) العلم الشامخ ص ٧

(٣) العلم الشامخ ص ٤٧

شيعة العراق على الإطلاق معتزلة ، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والفارسية والشامية ، ومثلهم الشيعة الزيدية في اليمن^(١) . بيد أن الاعتزال ، وإن وجد له في بلاد الشيعة ملجأ وملاذاً ، ومن الشيعة أنصاراً وأعواناً ، إلا أنه فقد روحه ولم يبق له بينهم غير وجود شكلي .

٣ أما المعتزلة الجديدة القائمة في الهند اليوم فليس ثمت صلة تاريخية بينها وبين المعتزلة القديمة^(٢) . وقد يكون من الواجب أن أورد كلمة وجيزة عنها حتى يبين الفرق بين المدرستين : المعتزلة الجديدة مدرسة فكرية مؤلفة من بعض أحرار الهنود المسلمين السييين . شكلها السر سيد أحمد خان ، وأصبح من أعظم القائمين عليها بعده سيد أمير علي . يرى رجال هذه المدرسة أن الإسلام الصحيح دين العقل ، وأنه أقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية . ولذلك فهم يقولون بضرورة التجدد في الدين كضرورته في التعليم والمجتمع . وسبيل التجدد عندهم يكون بالرجوع إلى تعاليم السلف ، ولا سيما القرآن ، التي تتفق مع العقل والطبيعة ، وترك جميع الأقوال المحدثه ، والعمل في تفسير تلك التعاليم تفسيراً علمياً^(٣) . وهذا هو السبب الذي يجعلهم يحتاجون على جمود علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين يعيشون — على رأيهم — في الظلام ، ويعترضون على تقديس الناس للأولياء^(٤) . وقد سموا أنفسهم المعتزلة الجديدة تشبهاً بالمعتزلة القديمة الذين حالفوا التعاليم الدينية المنتشرة في وقتهم^(٥) . أما أوليرى فيقول إنهم أحيوا اسم المعتزلة لأنهم يحاولون كأسلافهم المعتزلة الأقدمين أن يوفقوا بين الدين وبين العلم^(٦) . هذا وإن المعتزلة الجديدة يقومون بحركة علمية واسعة . ذكر جولدزير

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٢

(٢) O'Leary De Lacy, Islam at the Cross Roads ص ١٨

(٣) M. T. Titus, Indian Islam ص ٢٠٧ — ٢٠٨

Islam at the Cross Roads ص ٩٧ — ٩٨

(٤) Indian Islam ص ٢٢٢ — ٢٢٣

(٥) Ibid ص ٢٠٨

(٦) Islam at the Cross Roads ص ١٨

أنهم نشروا الكتب وأصدروا محلات . لغة الإنجليزية وباللغات الهندية الوطنية ،
وأنهم شكلوا الجمعيات لنشر تعاليمهم . و أسسوا المدارس والكليات تحت رعاية الأمراء
الهنود المسلمين ولا سيما أمير عليكاره . كما أن آغا خان رئيس الإسماعيلية أحد الذين
يمدون مشاريعهم العلمية التي ترمي إلى التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث .
ويرى جولدزير أن هذه الحركة انتشرت ، ولكن على نطاق أضيق ، في مصر
والجزائر وتونس ، وبين التتار الخاضعين للحكم الروسي^(١) .

وأحب في النهاية أن أشير إلى ظاهرة هامة في تاريخ المعتزلة ينبغي أن نتفهمها
ونعبرها جانباً من اهتمامنا وتفكيرنا ؛ وهي أن سقوط المعتزلة كان مزدوجاً . فهم
لم يسقطوا سياسياً فحسب بل فكرياً أيضاً . فإن المعتزلة مذبداً يتأخرون سياسياً
ويضعفون مادياً ، أخذوا يتقهقرون فكرياً . فقد رأينا أن المعتزلة في زمن أبي علي
الجبائي فقدوا قدرتهم على الإقناع . ولا ريب أن آخر مفكر كبير ظهر بينهم كان أبو هاشم
الجبائي (+ ٨٣٢١ .) ، فإتينا لا نسمع بعد أبي هاشم عن متكلمين لامعين
ومفكرين بارزين نشأوا بين صفوف الاعتزال كرجاله الأوائل أمثال الصلاف ،
والنظام ، وبشر ، ومعتز . فالمعتزلة الذين عاشوا في دور التأخر والسقوط هذا الذي
نحن بصددده لم ينتكروا أشياء جديدة ، ولم يكونوا أفكاراً جديدة ، ولا وضعوا أصولاً
جديدة في علم الكلام ، وإنما كانوا مجرد مقلدين لأسلافهم مرددين لأقوالهم .

هكذا انطوت صفحة هذه الفرقة التي مثلت دوراً خطيراً في تاريخ الإسلام
الفكري والسياسي . . . أفكان القضاء عليها خيراً وبركة ، أم كان غلطة تستوجب
الأسف وتستدعي الحزن . . ؟ هذا ما يقتضي أن نتفرغ له وننظر فيه . . !

الفضل السابع

مَقَامُ الْمُعْتَزِّلَةِ

لعلَّ من أُمِّ ما يسترعى انتباه الباحث في تاريخ المعتزلة تلك الضخامة في شخصياتهم ، وذلك السمو في صفاتهم . فقد جمعوا في أنفسهم بين التبحر في العلم ، والشغف بالفلسفة ، والكلف بالأدب ، والتحلي بالفضائل ، والابصراف إلى العبادة ، والزهد في متاع الحياة الدنيا ... فكانوا في الدولة العربية الإسلامية طبقة مثقفة ثقافة عالية ، ومشكاة باعثة نور العرفان وحماسة الإيمان . يدلنا على ذلك إجماع أكثر مخالفيهم من علماء السنة ومؤرخيها على تقدير مقامهم واحترام ذواتهم ، فيينا نراهم يتبادون في الطعن على مذهبهم ، ويأخذون كل سبيل عليهم لتفنيد آرائهم حتى اللعن والتكفير ، إذا بهم يتورعون عن إنكار ما آثرهم وطى محامدهم ، تفرقاً منهم بين العقائد والمذاهب وبين السلوك والمواهب . ولم يشذ عن هذه الخطوة فيما نعلم سوى القليلين كابن قتيبة والبغدادي اللذين نسباً إلى بعض أئمتهم المجون والتهتك وإدمان الشراب والاستخفاف بالدين^(١) . وفي رأبي أنهما إنما فعلا ذلك بدافع التعصب الشديد عليهم والمقت لهم ،

(١) روى ابن قتيبة أن النظام كان يعدو على سكر ويروح على سكر ، ويبت على جرائرها ، ويدخل في الأدناس ، ويرتك الفواحش والشائعات . وله في الشراب شعر :

ما زلت آخذ روح الزق في لطف وأستبيح دماً من غير مذبح

حق انتشيت ول روحان في جسد والزق مطرح جسم بلا روح

(تأويل مختلف الحديث ص ٢١)

وقال عن ثمامة بن أشرس إنه كان رقيقاً في دبه . فقد رأى الناس يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد خشية قوت الصلاة فقال لمن حوله : انظروا إلى هؤلاء البقر والحمير . . !

(تأويل مختلف الحديث ص ٦١)

أما البغدادي فقد قل عن كتاب المضاحك للجاحظ أن المأمون رك يوماً فرأى ثمامة سكران =

وقد فاقا فيها غيرها . كذلك تحاشى توحيدى على صاحب بن عباد فرماه بالجهل والغرور والظلم والإلحاد وقتل النفس التى حرم الله^(١) . ويعتقد ياقوت الحموى أن الذى حمّله على مهاجمة الصاحب أنه قصده فى الرىء فلم يرزق منه فرجع عنه ذاماً ، وكان ابن حيان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام^(٢) .

أما من حيث اهتمامهم بالعلوم والفلسفة ، فقد ذكرنا أنهم نشطوا إلى درس ما انتهى إلى عصرهم منها ، ودأبوا على ترجمتها إلى العربية ، فأوتوا قصب السبق فى حلبتها ، وتنبأ لهم قبل غيرهم من الإسلاميين النهل من صافى معينها ، والاستفادة من بارع حكمها ، فارتقت بذلك مداركهم ، وتهذبت نفوسهم ، فنشأوا على حب المعارف وتمجيد العقل .

ولما كانوا رجالاً مثقفين أدركوا مآل الأدب من أثر جليل فى إكمال الثقافة وتنوير العقول ، فانكبوا عليه يدرسونه ويتزودون منه ، وقد رغبهم فيه وثبتهم عليه أنهم كانوا دعاة مقالة ورؤساء نحلة ، وذلك يتطلب قبل كل شيء فصاحة فى اللسان ومقدرة

= قد وقع فى الطين فقال له : ثمامة ! قال : أى والله ! قال : ألا تسنى . . ؟ قال : لا والله ! قال : عليك لعنة الله ! قال ثمامة : تترى ثم تترى ١٠٠

(الفرق بين الفرق ص ١٥٨)

إن « المضحك » من كتب الجاحظ الضائعة . وكما كنا نود لو أن هذا الكتاب وصل إلينا لئلا كان الجاحظ حقاً يروى مثل هذا الخبر عن زملائه وأصدقائه . . .
وذكر البغدادي أيضاً أن أبا هاشم الجبائي كان أفسق أهل زمانه ، وأنه كان مصرّاً على الشراب حتى لقد مات فى سكره . وفيه يقول أحد الرجلة :

يصب القول بالإرجاء حتى يرى بعض الرجاء من الجرائر
وأعظم من ذوى الإرجاء جرماً وعيىدى أصر على الكبائر

(الفرق بين الفرق ص ١٧٧)

(١) وضع التوحيدى كتاباً فى أخلاق أمير بن ابن السيد والصاحب بن عباد ، وفيه ألتم على ذم الصاحب بما لم يسمع من غيره .

(معجم الأدباء ج ٢ ص ١٨٦ — ٢٣٤)

(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٨٦ — ١٨٧

على البيان بهما يتمكنون من محاجة الخصوم وإفحام المخالفين ، فكان منهم أئمة الأدب وأرباب البلاغة ، واللسن المفاول . قال صفوان الأنصاري يصف بلاغتهم :

وما كان سحبان يشق غبارهم ولا الشدق من حي هلال بن عامر
ولا الناطق النخار والشيخ دغفل إذا وصلوا إيمانهم بالخاصر
ولا القالة الأعلون رهط مكحل إذا نطقوا في الصلح بين المشائر
بجمع من الجفنين^(١) راض وساخط وقد زحفت برؤؤهم للمحاضر^(٢)

وقد بلغ شيخهم ورئيسهم واصل بن عطاء من تمكنه في اللغة وامتلاكه زمام البلاغة أن استطاع تجنب الرأ في خطبه إذ كانت به لثغة في الرأ قبيحة ، وإلى ذلك يشير أحدهم :

ويجمل البر قحماً في تصرفه وجانب الرأ حتى احتال للشعر
ولم يطق مطراً في القول يحمله فساد بالفيث إشفاقاً من المطر^(٣)

وكان بشار بن برد من المعجبين بأدب واصل حتى فضله على خالد بن صفوان وشبيب بن شيبه والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وإلى العراق ، وثلاثتهم من الخطباء المشهورين ، فقال :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلاً تفل بداهته كرجل القين لما حُف باللهب
وجانب الرأ لم يشعر به أحد قبل التصنع والإغراق في الطلب^(٤)

ويعتبر قاضي القضاة أحمد بن أبي دؤاد من أفصح الناس . ذكره دعبيل الخزاعي في كتابه طبقات الشعراء^(٥) ، وقال فيه أبو العيلاء ما رأيت رئيساً قط أفصح ولا أنطق من ابن أبي دؤاد^(٦) . وقد بلغ هذا القاضي من علو كعبه في الأدب وعظيم فضله

(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨

(٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧

(٦) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤

(١) الجفنان بكر وتيم .

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٥

(٥) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٣

أن كان المأمون لا يستطيع إلا محبة . ولا يطرب إلا لأحاديثه ، وأنه لم يقصد مجلساً مذكرفه إلا دعاء إليه ، وكان يقول : « استجلس الناس فاضلاً فقتل أحد »^(١) . وكان الجاحظ من أعظم أئمة العربية . وهذه كتبه معروفة متداولة^(٢) ، قال ابن العميد إنها تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً^(٣) ، وذكر ابن خلدون عن أشياخه أنهم كانوا يعدّون أحدها وهو البيان والتبيين من أهم أصول الأدب العربي^(٤) . ويروون أن ابن الإخشيد (٣٢٦ - ٣٧٧ م) ، وهو رأس عظيم من رهوس الاعتزال ، كان مستهماً بكتب الجاحظ ، فأحب يوماً أن يطلع على كتابه « الفرق بين النبي وبين المتنبي » ، ولما لم يجده أرسل من ينادى عليه في عرفات والبيت الحرام في موسم الحج^(٥) . وحسب الجاحظ فخراً أن ابن العميد وهو واحد عصره في الكتابة كان ينسب إليه فيقال له « الجاحظ الآخر »^(٦) . وقد حفظ عن ابن العميد أنه قال : « ثلاثة علوم الناس كلهم عيال فيها على ثلاثة أنفس : أما الفقه فعلى أبي حنيفة ، وأما الكلام فعلى أبي الهذيل ، وأما البلاغة والفصاحة واللسن والعارضة فعلى أبي عثمان الجاحظ »^(٧) . وقال ثابت بن قرّة الصائبي : « ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس : عمر بن الخطاب في سياسته ، والحسن البصري في علمه وورعه ، والجاحظ في فصاحته وبيانه »^(٨) . فهذه شهادة رجل ليس من جنس الجاحظ ولا من أهل لغته ولا يدين بدينه ، وناهيك بها من شهادة . . . ودونكم كلمة ابن قرّة الخالدة التي وصف بها الجاحظ بنصّها :

« . . . أبو عثمان الجاحظ ، خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدره المتقدمين والمتأخرين . إن تكلم حكى سحبان في البلاغة ، وإن ناظر ضارع النظام في الجدل ،

(١) الوفيات ج ١ ص ٣١

(٢) ذكر له ياقوت مائة وأربعين كتاباً في مختلف المواضيع . راجع معجم الأدباء ج ١٦

ص ١٠٦ - ١١٠

(٤) المقدمة ص ٥٠٨

(٣) الوفيات ج ١ ص ٥٥٤

(٥) معاهد التنصيص ج ١ ص ١٧٤

(٥) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٢

(٨) معجم الأدباء ج ١٦ ص ٩٥ - ٩٧

(٧) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٢

وإن جدّ خرج في مسك عامر بن عبد القيس ، وإن هزل زاد على مزيد حبيب القلوب
ومزاج الأرواح . شيخ الأدب ، ولسان العرب . كتبه رياض زاهرة ، ورسائله أفنان
مشرة . ما نازعه منازع إلا رشاه أنفاً ، ولا تعرض له منقوص إلا قدم له التواضع
استبقاء . الخلفاء تعرفه ، والأمراء تصفه وتنادمه ، والعلماء تأخذ عنه ، والخاصة تسلم له ،
والعامة تحبه . جمع بين اللسان والقلم ، وبين الفطنة والعلم ، وبين الرأي والأدب ،
وبين النثر والنظم ، وبين الذكاء والفهم ، طال عمره ، وفشت حكمته ، ووطىء الرجال
عقبه ، وتهادوا أدبه ، وافتخروا بالانساب إليه ، ونححو بالاعتداء به . . . لقد أوتي
الحكمة وفصل الخطاب . . . !^(١)

وكذلك كان صاحب بن عباد نادرة زمانه في الأدب ، إذا تنقل في البلاد
احتاج لحمل كتبه خاصة إلى أربعائة جمل^(٢) . وقد يكون بيت الكتب في الرى خير
دليل على ذلك ، دخله البيهقي فوجد فهرست كتبه وحده يقع في عشر مجلدات^(٣) .
وللصاحب تصانيف عدة منها كتاب « المحيط » في اللغة^(٤) . وقد أكثر الشعراء
والأدباء من وصف بلاغة الصاحب ، ومهما قيل فيه فلن يبلغ تلك الجلة الجامعة التي
تركها الثعالبى وأتى فيها على ذكر ديوانه ومن كان يؤتمه من رجال الأدب وهي :
« . . . ليست تحضرني عبارة أرضاها للإفصاح عن علو محله في العلم والأدب ،
وجلاله شأنه في الجود والكرم ، وتفردة بغايات المحاسن ، وجمعه أشات المفاخر . . .
ولكن أقول : هو صدر الشرق ، وتاريخ المجد ، وغرة الزمان ، وينبوع الفضل
والإحسان . كانت حضرته محط رجال الأدباء والشعراء ، وموسم فضائلهم ، ومنزع
آمالهم ، وأمواله مصروفة إليهم ، وصنائه مقصورة عليهم . ولما كان نادرة عطار
في البلاغة ، وواسطة عقد الدهر في الساحة ، جلب إليه من الآفاق وأقصى البلاد
كل خطاب جزل وقول فصل ، وصارت حضرته مشرعاً لروائع الكلام وبدائع

(٢) الوفيات ج ١ ص ١٠٦
(٤) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٦٠

(١) معجم الأدباء ج ١٦ ص ٩٧
(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٥٩

الإفهام ، ومجلسه مجمعا لصوب نعور ودوب حوم ونمار الخواطر ودرر القرائح ، فبلغ في البلاغة ما يعدّ في السحر ويدخل في باب الإعجاز . وسار كلامه سير الشمس ونظم ناحيتي الشرق والغرب . واحتفّ به من نحوم الأرض وأفراد العصر وأبناء الفضل وفرسان الشعر من يربّي عددهم على شعراء رشيد ولا يقصرون عنهم في الأخذ برقاب القوافي ومملك رقّ المعاني . . . !^(١)

والمعتزلة الذين اشتهروا في عالم الأدب واللغة غير من ذكرت كثيرون . منهم يحيى ابن المبارك الشاعر المجيد والأديب الكبير الذي كان من قرناء الكسائي في اللغة والنحو^(٢) . وأبو عبد الله الإسكافي الخطيب المفوّه والأديب اللغوي صاحب التصانيف الكثيرة^(٣) . وأبو مسلم الأصفهاني (+ ٣٢٢ هـ) وكان نحويّا كاتباً مترسلاً وعالمًا بالتفسير وله كتاب في النحو ومجموعة رسائل وكتاب « جامع التأويل لحكم التفسير » في أربعة عشر مجلداً^(٤) . وأبو بكر النقاش (+ ٣٥١ هـ) الأديب العالم في القراءات والتفسير ، وضع تفسيراً للقرآن الكريم قيل إنه وقع في اثني عشر ألف ورقة^(٥) . وأبو بكر الكندي المصري (+ ٣٥٨ هـ) النحوي المشهور الذي كان يلقب بسيويّه لعنايته بالنحو والغريب^(٦) . وعلى بن عيسى الرماني (+ ٣٨٤ هـ) المتكلم اللغوي ، وضع تفسيراً للقرآن قيماً بلغت أهميته درجة أن صاحب بن عباد حين قيل له : هلاً صنفت تفسيراً ؟ أجاب وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئاً . . ؟^(٧) وقال فيه السيوطي إنه كان إماماً في العربية علامة في الأدب ، ونقل عن أبي حيان التوحيدي أنه قال : لم ير مثل الرماني قط علماً بالنحو^(٨) . وابن النديم (+ ٣٨٥ هـ) الأديب الواسع

(١) معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٢ (٢) معجم الأدباء ج ٢٠ ص ٣١

(٣) معجم الأدباء ج ١٨ ص ٢١٤ (٤) بنية الوعاة ص ٢٣

(٥) الفهرست ص ٣٣ ، ومعجم الأدباء ج ٢ ص ٤٩٧

(٦) بنية الوعاة ص ١٠٨

(٧) النية والأمل ص ٦٣ وضبطت عشرين تبويضي ص ٢٤

(٨) بنية الوعاة ص ٣٤٤

الاطلاع والمعرفة ، وكتابه « الفهرست » هو الوحيد من نوعه بين المصنفات القديمة .
وأبو القاسم عبيد الله الأسدي (+ ٣٨٧ هـ) النحوى المفسر وله تفسير للقرآن ذكر
فيه فى تفسير البسطة وحدها مائة وعشرين وجهاً^(١) . والشريف المرتضى (+ ٤٣٦ هـ)
الذى وضع نهج البلاغة وسببه إلى على بن أبى طالب^(٢) . وابن الدهان (+ ٤٤٧ هـ)
أحد الأئمة النحاة المشهورين بالفضل والتقدم^(٣) . وأبو الحسن الماوردى (+ ٤٥٠ هـ)
من كبار كتاب العربية وأدبائها وتصانيفه الكثيرة « كالأحكام السلطانية » و « أدب
الدين والدنيا » و « تفسير القرآن » و « سياسة الملك » و « دلائل النبوة »^(٤) تحتل
مكانة عالية بين التصانيف الأدبية العربية . وابن الخالة (+ ٤٦٢ هـ) اللغوى الأديب
وله ديوان شعر^(٥) . وأبو يوسف القزوينى (+ ٤٨٨ هـ) وله تفسير كبير يروون أنه بلغ
سبعائة مجلد^(٦) . وأخيراً الزمخشري (+ ٥٣٨ هـ) صاحب « الكشاف »^(٧) خير
تفسير أخرج للناس من حيث شرحه بلاغة القرآن . قال ابن خلكان إنه لم يصنف
قبله مثله^(٨) ، وقال الشيخ إبراهيم الدسوقي^(٩) إنه لم يدرك شأوه فيه إنسان^(١٠) .
ولننتقل الآن إلى تمسك المعتزلة بالدين ومحافظتهم على العبادات . لقد كانوا فى ذلك
مضرب المثل ومثار الإعجاب ، ولا سيما واصل بن عطاء الذى كان يقضى الليل يتعبد
ويقرا القرآن^(١١) ، شهد له بذلك الشعراء فقال أحدهم :

(١) بنية الوعاة ص ٣٢٠ (٢) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٢٣

(٣) بنية الوعاة ص ٢٢٩ (٤) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٠٣

الماوردى من رجال الاعتزال . راجع للتحقق من ذلك :

ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٨ ، وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٠٤ — ٣٠٥

(٥) ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٧ (٦) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٣٠

(٧) قال الزمخشري فى طريقته كشافه :

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد وليس فيها لمصرى مثل كشافى

إن كنت تبنى الهدى فالزم قراءته فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

(بنية الوعاة ص ٣٨٨)

(٨) الوفيات ج ٢ ص ١١٩ (٩) أحد علماء الأزهر المحدثين

(١٠) الكشاف ج ٢ ص ٥٧١ (١١) المنية والأمل ص ١٩

وأشهد أن الله أسماك وصلاً وأنتك ميمون النقية والشم^(١)
ومن المعتزلة من كان يصوم نذر كفى سعيد السمان^(٢)، ومن لم يفكر ولم يشتغل
إلا في العادة كأبي عثمان العتال سى كان لا يخرج من بيته في خراسان إلا مرة
في السنة^(٣). وما أحسن ما قاله صموان الأنصارى في وصف هذه الناحية من خلقهم:

تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم	على عمة معروفة في المعاصر
وسياهم معروفة في وجوههم	وفي المشى حجاً فوق الأباغر
وفي ركعة تأتي على الليل كله	وظاهر قول في مثال الضمائر
وفي قص هذاب وإحفاء شارب	وكور على شيب يضىء لناظر
وعنفقة مصلومة ولنعمه	قبالان في ردن رحيب الخواطر
فتلك علامات تحيط بوصفهم	وليس جهول القوم في جرم خابر ^(٤)

وكان أكثر المعتزلة يميلون إلى التزهّد في الحياة والعيش عيشة الفقر والتقصّف^(٥)
لأنهم كان منصرفاً إلى العبادات وإلى خدمة العلم والدفاع عن مبدأ التوحيد لا إلى
العمل وكسب القوت، ساروا في ذلك على غرار شيخهم أبي حذيفة الغزال الذي
كان لا يأبىه للدنيا ولا يتخذعه بهارجها، كما قد قيل فيه:

فما مسّ ديناراً، ولا صرّ درهما ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه^(٦)
وقد شاع ذلك عنهم حتى أطلق على المعتزلة البغداديين اسم «نساك بغداد»^(٧).
ومن أشهر نساكهم وزهادهم عمرو بن عبيد، ويليه ابن السماك وكان عظيم القدر
في الزهد، ومن كلامه: «من جرّعه الدنيا حلاوتها لميله إليها جرّعه الآخرة مرارتها

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٩ (٢) النية والأمل ص ٧١

(٣) النية والأمل ص ٦١ (٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨ — ٣٩

(٥) كثيرون هم المؤرخون الذين يصرّون لهذه الناحية من حياة المعتزلة، إلا أن ابن المرقى
في كتابه النية والأمل يختلف عن غيره و^١ يحاول أن يبرزها بكل جلاء ووضوح ويصورها
لناس تصويراً دقيقاً حتى ليخيل لمن يطلع عليه أنه يعتمد ذلك.

(٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥ (٧) الانتصار ص ٦٩

لتجافيه عنها»^(١) وروون عن المردار من الورع والعدل أنه حين حضرته الوفاة شك في ما لديه من المال موزعه على الفقراء تحوياً وإشفاقاً^(٢) وكان المردار قد تزهد واعتزل العالم ففاز بين أهل بغداد بمنزلة رفيعة وصار يدعى «راهب المعتزلة»^(٣) ولا يقل جعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب عن هؤلاء زهداً وورعاً ، قال الخياط إنه لم يوجد في فرقة من الفرق نظير لهما حتى إن المثل في العلم والعمل ليضرب بالجعفرين كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العمرين^(٤) . ومع أن جعفر بن حرب كان يتقلد الأعمال للسلطان ، تقارب نعمته نعمة الوزارة ، إلا أنه ترك كل ذلك وفرق أمواله على المساكين وانقطع للعلم والعبادة ، وتمادى في التزهد حتى تزع ثيابه مرة واستتر بماء دجلة^(٥) ، أما محمد بن عبد الله الإسكافي فمن خيار المعتزلة جميعاً ، قال المسعودي إنه كان من أهل الزهد والديانة^(٦) ، وكان عظيم القدر موفور الكرامة ، قيل إن محمد بن الحسن رآه ماشياً فزل عن فرسه^(٧)

(١) شذرات الذهب ج ١ ص ٣٠٣ (٢) الانتصار ص ٦٩

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٧٥ ، والمخطوط ج ٤ ص ١٦٦

(٤) الانتصار ص ٨١ — ٨٢ (٥) المنظم ج ٦ ص ٣٩٥

(٦) مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨ (٧) الفرق بين الفرق ص ١٥٦

يمتري البغدادى على هذا الخبر ويقول إن المعتزلة زعموا ذلك ليفخمو الإسكافي . ودليله أن الإسكافي لم يدرك زمن محمد بن الحسن لأن هذا كان معاصراً للرشيدي ، والإسكافي مات قبل الرشيدي . ولو كان أدرك محمد بن الحسن فلا يعقل أن ينزل له عن فرسه مع تكفيره إياه . وقد يكون من المناسب أن ننتهي هذه الفرصة لمناقشة البغدادى الحساب ؛ فإنه كان من الكارهين للمعتزلة المتعصبين عليهم ، فأكثر هذا الخبر لأنه ساءه أن يحترم محمد بن الحسن أحد رجال الاعتزال ويعظمه . والواقع أن حجة البغدادى في رد هذا الخبر واهية . فتنه أت ينزل محمد بن الحسن عن فرسه للإسكافي لمجرد كونه معتزلياً محالاً لا يستند إلى أساس لا سيما وأن الإسكافي كان مشهوراً في عصره بالقوى والصلاح . وقد قات البغدادى أن يذكر أن الإسكافي كان ممن يقولون بإمامة الفضول ويدافعون عن حق علي بن أبي طالب في الخلافة ، وأنه نقض على الحافظ كتابه «العمانية» الذي احتج فيه لإمامة ولد الماس (مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨) ، فقد كان عمله هذا كافياً ليقرب بينه وبين محمد بن الحسن ويجعل هذا الأخير يحترمه ويعطف عليه . وأخيراً أخطأ البغدادى في تحديد سنة وفاة الإسكافي . فإنه أدرك زمن الرشيدي والمأمون والمعتصم ومات في خلافة المتوكل سنة ٢٤٠ هـ . (مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨) . وقد ذكر البغدادى نفسه أن الإسكافي أخذ الاعتزال عن جعفر بن حرب (الفرق بين الفرق ص ١٥٥) . ومعلوم أن جعفرأ توفى سنة ٢٣٦ هـ . وأن الرشيدي توفى سنة ١٩٣ هـ . فمن المستبعد أن يكون التلميذ قد مات قبل أستاذه بما يزيد على أربعين سنة .

احتراماً له ، ومنهم ابن الإحشيد سى كات له ضيعة منها مادته فكان يصرف نصف ما يُحمل إليه من إيراداتها على العموم . وسبع من شدة تعلقه بالعلم ومحبته للعبادة أنه كان يقول لو كيله في الضيعة : لا تحدثنى بشيء من أمر ضيعتى وتعهد ما يمسك رمقى ولا غنى لى عنه ، ودعنى أتوفر على العلم وعلى أمر الآخرة^(١) ، وعبد الله بن اسحق أحد أبدال دهره^(٢) ، وكان الصاحب بن عباد يحترمه ويعظمه ولا يقوم فى مجلسه لأحد سواه^(٣) . ويجب ألا يفوتنا ذكر أبى القاسم الأسدى الذى كان ، على طول باعه فى الكلام والنحو والفقه ، عازفاً عن الدنيا يسير فى الأسواق مكشوف الرأس لا يقبل من أحد شيئاً^(٤) .

وخير برهان على صدق أهل الاعتزال فى تزهدهم أنهم كانوا على شدة فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل الرودة ، ويترفعون عن الوسائل الخسيسة فى الكسب ، ويتعدون عن مواطن الشبهات ، فلم يقبل أكثرهم أن يشتغل فى القضاء خشية ألا يعدلوا فى أحكامهم^(٥) ، ولأن غايتهم كانت خدمة التوحيد لاجمع المال ، وقد قال أحدهم : [للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى^(٦)] ولهذا السبب ذاته كانوا يأبون مخالطة الملوك والأمراء لأن الذى يتبعهم لا بد من أن يمالئهم ويقترم على أفعالهم التى قد لا تخلو من الجور ، وكانوا يرفضون أعطياتهم وهباتهم لأن أموالهم قد يخالطها الحرام . فإن صاحب النية والأمل يرى فى السير وراء الرؤساء تدنيساً للنفس^(٧) . وكان المعتزلة يقولون فيمن لا بس السلطان إنه فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، ماعدا المردار فقد أفتى بكفره وأوجب ألا يرث ولا يرث^(٨) ، وهذا ولا ريب

(١) الفهرست ص ٢٤٥ ، ٢٤٦

(٢) الأبدال فى اعتقاد الصوفية هم الأولياء الصالحون . سمو بهذا الاسم لأنه كلما مات أحدهم

أبدل به غيره .

(٤) ابن الأثير ج ١ ص ٢٩

(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٦

(٦) النية والأمل ص ٦٧

(٥) النية والأمل ص ٤٤

(٨) الفرق بين الفرق ص ١٥١

(٧) النية والأمل ص ٧٠

تطرف منه لعل الذي دفعه إليه شدة ورعه و بعده عن الناس . وللمعتزلة في هذا الباب حوادث طريفة : منها أن عمرو بن عبيد دخل يوماً على الخليفة المنصور فأجلسه بجانبه وطلب إليه أن يعظه فوعظه بمواعظ ، ولما أراد عمرو النهوض قال له المنصور : أمرنا لك بعشرة آلاف . قال : لا حاجة لي فيها . قال أبو جعفر : والله لتأخذنها ! قال عمرو : والله لا آخذها . فقال أبو جعفر : هل لك من حاجة يا أبا عثمان ؟ قال : نعم . قال : وما هي ؟ قال : ألا تبعث إلي حتى آتيك . قال : إذا لا نلتقي ! قال : هي حاجتي ! ومضى وأتبعه المنصور بطرفه وأنشد :

كلكم يمشى رويداً كلكم يطلب صيداً

غير عمرو بن عبيد^(١)

وروى أحدهم قال : كنا جلوساً مع عمرو بن عبيد في المسجد فأتاه رجل بكتاب المنصور يدعوه إليه ، فقرأه ووضع . فقال الرسول : الجواب ! قال عمرو : ليس له جواب ، قل لصاحبك : دعنا نجلس في هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا في عافية^(٢) . وزار عمرو بن عبيد المنصور في يوم آخر فطرح عليه طيلسانه ثم سأله : حاجتك يا أبا عثمان ؟ قال عمرو : يرفع هذا الطيلسان عني !^(٣) وكان يحيى ابن زياد الديلمي (+ ٢٠٧ هـ) إمام العربية يشتغل في بغداد ثم يذهب في آخر السنة إلى البصرة فيقيم فيها أربعين يوماً ، ويفرق في أهله ما جمعه . وكان شديد المعاش لا يأكل حتى يمسه الجوع ، مترفعاً عن مخالطة الحكام ، وله في ذلك شعر :

لن تراني لك العيون يباب ليس مثلي يطيق ذلّ الحجاب
يا أميراً على جريب من الأرض له تسعة من الحجاب
جالساً في الخراب يحجب فيه ما رأينا إماراً في خراب^(٤)

(١) مسروح الذهب ج ٦ ص ٢٠٩ — ٢١٠ (٢) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٠٩
(٣) زهر الآداب ج ١ ص ٩٤ (٤) بنية الوعاة ص ٤١١ — ٤١٢

ووجه أحمد بن أبي دؤاد إلى حمزة بن ميسرة مبلغاً من المال فرفضه ، ولما حمله إليه أحمد بنفسه رده جعفر واستل سيئه في وجهه^(١) ، وأرسل إليه أحد الحكام عشرة آلاف درهم فردّها أيضاً ، وجاءه صديق بدرهمين فقبلهما^(٢) . كذلك كان داود ابن علي (+ ٢٧٠ هـ) ناسكاً شديداً الورع يعيش عيشة الفقر والحرمان ، وجه إليه أحد الكثيرين ألف درهم فأبى أن يأخذها ، ثم ذهب إليه وقدم له ألفين فأصرّ على إياته^(٣) . ويروى عن الصيمري أنه عاب على أبي علي الجبائي مجرد تناوله العشاء على مائدة أحد عمال السلطان^(٤) . أما أبو عبد الله الحسين بن علي البصري فكان يجلس في بيته يصنف ولا طعام عنده ولا شراب وهو جائع ، ومع ذلك فإنه رفض سلة الطعام التي خصصها له يومياً عضد الدولة البويهى ، وقد كاد يموت جوعاً لولا أن كان أبو الحسن الأزرق من أصحابه يمدّه بالنفقة^(٥) . وامتنع أبو مسلم النقاش أن ينقش فصاً لأحد الأمراء لقاء مائة دينار ويطعم نساءه الجائعات وقبّل أن ينقش فصاً لأحد التجار بعشرة دراهم ، ولما اعترض نساؤه عليه في ذلك قال هنّ : « منذ أربعين سنة أجتهد ألا أطعمكم الحرام .. ! »^(٦) . ويجدر بنا أن نشير إلى أن المعتزلة وإن كان أكثرهم كما رأينا من النساك المتزهدين إلّا أن منهم من شذّ عن هذه القاعدة ، وعاش عيشة البذخ والترف ، ولا بس الخلفاء والأمراء ، وقبل أعطياتهم ، وانصرف عن العبادات إلى السياسة وأعمال القضاء ، كيحيى بن المبارك والعلاف والنظام وثمّامة بن أشرس وأحمد بن أبي دؤاد والجاحظ والصاحب بن عباد والقاضى عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار والعبيد الكندري وغيرهم .

وأخيراً كان المعتزلة يتعشقون الكرم والجود ويحبون فعل الخير ولا يقيمون للمادة وزناً ، وذلك مظهر من مظاهر جرأتهم الأدبية ! ضرب لهم رئيسهم واصل مثلاً

(١) النية والأمل ص ٤٤ (٢) النية والأمل ص ٤٣

(٣) المنتظم ج ٥ ص ٧٥ — ٧٦ (٤) النية والأمل ص ٥٦

(٥) النية والأمل ص ٦٢ — ٦٣ (٦) النية والأمل ص ٦١

في المعروف يحتذونه ، فقد اعتاد أن يجلس في سوق الفزالين ليتصدق على من يشاء من النساء المتعفات^(١) . ولا جدال في أن كرمهم انتهى إلى أحمد بن أبي دؤاد وبلغ فيه ذروته . . ! فكم خلس من القتل أو العذاب رجالاً كان الخليفة غاضباً عليهم ، فتدخل أحمد في أمرهم وأقنع الخليفة بالعفو عنهم والإحسان إليهم . وهذا صاحب الوفيات يسرد حوادث كثيرة من هذا القبيل لولا مخافة الإطالة والملل لأتيت على ذكرها جميعاً^(٢) . وكان أحمد لا يدع فرصة تمر دون أن يستغلها في خدمة الناس^(٣) . وقد أطرى الكتاب جوده وسخاه ، فقال الطرطوشي : « واسع النفس ، مبسوط اليدين ، يعطى الجزيل ، ويستقل الكثير ، ولا يرد سؤالاً ، ويتبدى بالنوال »^(٤) . وقال الخطيب البغدادي : « أكرم من كان في دولة بني العباس البرامكة ثم أحمد بن أبي دؤاد ، ولولا ما وضع به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه ولم يضاف إلى كرمه كرم أحد »^(٥) . ويقال إن أحمد كان يكثر من العناية بأهل الأدب ، فقد ضم إليه جماعة منهم من مختلف البلاد يعولهم ويمونهم^(٦) ، وإنه كان يفر إخوانه بفضله وإحسانه حتى لم يبق واحد منهم إلا وبني له داراً على قدر كفايته ووقف على أولاده ما يفيهم أبداً^(٧) ، وفي ذلك يقول الشاعر :

بدا حين أرى بإخوانه	قلل عنهم شبابة العدم
وحذره الحزم صرف الزمان	فبادر قبل انتقال النعم
فليس - وإن بخل الباخلون -	يقرع سناً له من ندم
ولا ينكت الأرض عند السؤال	ل يمنع سؤاله عن نعم
ولكن يرى مشرقاً وجهه	ليرغم في ماله من رُغم ^(٨)

(٢) الوفيات ج ١ ص ٣١ - ٣٢

(٤) سراج الملوك ص ٢٤٠

(٦) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٠

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٠

(٣) ذيل تجارب الأمم ص ٩٢

(٥) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢

(٧) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤

(٨) المحاسن والأضداد ص ٤٣ ، والمحاسن والمساوي ص ٢٧٤

أما الشعراء الذين أشدوا كرامة أحمد فكثيرون ، ولكنني أخصن بالذكر منهم
أبا تمام الذي وقف شعره على مدحه ، وعمر في تخليد اسمه . ومن جيد ما قاله فيه
الآيات التالية من قصيدة ضوئية عمرة :

لقد أنست مساوى كل دهر	محاسن أحمد بن أبي دواد
فما سافرت في الآفاق إلا	ومن جدواك راحلتى وزادى
مقيم الظن عندك والأمانى	وإن قلت ركابي في البلاد
معاد البعث معروف ولكن	ندى كفيك في الدنيا معادى ^(١)

وقال أيضاً :

كادت المكرمات تنهد لولا	أنها أبتت بحى إباد
عندم فرجة اللهيف وتصد	يق ظنون الرواد والوراد
قد ثبت غرس المودة والشحنا	في قلب كل قارى وباد
أبغضوا عزكم وودوا نداكم	فصراكم من بفضة ووداد
لا عدتم غريب مجد ربقم	في عراء نوافر الأضداد ^(٢)

وقال أبو تمام :

أحمد إن الحاسدين كثير	ومالك إن عد الكرام نظير
حللت محلاً فاضلاً متقادماً	من المجد ، والفخر القديم فخور
فكل غنى أو قوى فإنه	إليك ، ولو نال السماء ، فقير
إليك تنهى المجد من كل وجهة	بصير ، فما يمدوك حيث بصير
وبدر إباد أنت لا ينكرونه	كذلك إباد للأنام بدور
تجنبت أن تدعى الأمير تواضعاً	وأنت لمن يدعى الأمير أمير
فما من ندى إلا إليك محله	ولا رفعة إلا إليك تشير ^(٣)

(٢) ديوان أبي تمام ص ٧٧ — ٧٨

(١) ديوان أبي تمام ص ٧٩

(٢) ديوان أبي تمام ص ١٦٠

وأنشد معترفاً بحميلة :

أيسلبني ثراء المال ربي وأطلب ذاك من كفت جواد
زعمت إذا بأن الجود أسمى له رب سوى ابن أبي دواد...! (١)

وقال يمدحه بهذه الأبيات الخالدة من قصيدة عصماء .

إلى أحمد الحمود أمت بنا الترى نواعب في عرض الفلا ورواسم
خوائف يظلمن الظلم إذا عدا وسيج أياه وهو للبرق شأم
إلى سالم الأخلاق من كل عائب وليس له مال على الجود سالم
جدير بالآ يصبح المال عنده جديراً بأن يبقى وفي الأرض غارم
وليس بيان للعلی خلق اسرى وإن جل إلا وهو للمال هادم
له من إيادقة المجد حيث ما سمت ، ولها منه البنا والدعائم
إذا سيفه أضفى على المهام حاكماً غدا العفو منه وهو للسيف حاكم
أخذت بأعضاء الغريب وقد خوت عيون كليلات وذلت جماجم
ولو علم الشيعان أذ ويعرب لست إذا تلك العظام الرماثم
تلاقى بك الحيان في كل محفل جليل وعاشت في ذراك العامم (٢)

ولما أصيب أحمد بن أبي دؤاد بالفالج تأثر الناس لمصابه ، فقال أبو تمام إن اعتلال أحمد وانعزاله في بيته إنما هو ضربة أصمت المعلى والمكارم ، وخيبة لآمال المعوزين ورجاء المحتاجين :

لا نالك العثر من دهر ولا الزلل ولا يكن للعلی في فقدك الشكل
لا تغفل إنما بالمكرمات إذا أنت اعتلت ترى الأوجاع والعلل
تضامل الجود مذممت إليك يد من بعض أيدي الضنا واستأسد البخل
لم يبق في صدر راجي حاجة أمل إلا وقد مات سقماً ذلك الأمل (٣)

(١) ديوان أبي تمام ص ٨١

(٢) ديوان أبي تمام ص ٢٨٦ — ٢٨٧ . الترى بالفتح : الظل . والعامم : المتفرقون .

(٣) ديوان أبي تمام ص ٢٣٨

وكان الصاحب بن عباد في الجود غاية لا تترك . قال الوزير أبو شعاع إن الصاحب كان يقتدى في عمل الخير بأحمد بن أبي دؤاد^(١) . وذكره الحافظ الذهبي فقال إنه كان من نبلاء الرجال^(٢) . وحكى العباسي أنه لم يدخل على الصاحب في شهر رمضان بعد العصر أحد فيخرج إلا بعد الإفطار ، فكانت داره لا تخلو في ليلة من ليالي هذا الشهر المبارك من ألف نفس مفطرة^(٣) . ولذلك تهافت الشعراء على مدحه ، ويقال إنه مدح بما يزيد على مائة ألف قصيدة عربية وفارسية^(٤) . ومن خير ما قيل فيه هذه الأبيات من قصيدة للشرى الرضى يرثيه بها ويظهر فيها عظيم الرزة في فقد المموزين :

أ كذا المنون تقطر الأبطالا	أ كذا الزمان يضعض الأجيالا...؟
أ كذا تصاب الأسد وهي مذلة	تحسى الشبول وتمنع الأغيالا...؟
أ كذا تفاض الزاخرات وقد طفت	لججاً وأوردت الظماء زلالاً...؟
يا طالب المعروف حلق نجمه	حط المحول وعطل الأجيالا
وأقم على ياس فقد ذهب الذي	كان الأنام على نداء عيالاً...؟ ^(٥)

وقد لا يقل العميد الكندري كرمًا عن الصاحب بن عباد ؛ قال صاحب الوفيات إنه من رجال الدهر جوداً وسخاءً وشهامة^(٦) . ووصفه الحنبلي أيضاً بالعلم والشهامة والكرم^(٧) . ولذلك كان مقصداً للشعراء بمدوحاً . مدحه جماعة من أكبر شعراء عصره . وإليك بعض أبيات القصيدة النونية المشهورة التي مدحه بها الرئيس أبو منصور علي بن الحسن بن الفضل الكاتب المعروف بصردر :

أ كذا يُجازى ودّ كل قرين	أم هذه شيم الأطباء العين...؟
يا عين مثل قذاك رؤية معشر	عارٍ على دنياهم والدين

(٢) دول الإسلام ج ١ ص ١٨٣

(٤) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٦٣

(٦) الوفيات ج ٢ ص ١٠٣

(١) ذيل تجارب الأمم ص ٩٢

(٣) معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٤

(٥) معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٦٢

(٧) شذرات الذهب ج ٣ ص ٣٠١

لم يشبهوا الإنسان إلا أنهم
نجس العيون إذا رأتهم مقلتي
أنا إن هم حسبوا الذخائر دونهم
لا تُشمت الحساد أن مطامعي
لا يستدير البدر إلا بعد ما
هذا الطريق اللجب زاجر ناقتي
فاذا عميد الملك حلى ربه
ملك إذا ما العزم حث جياده
يا عز ما أبصرت فوق جبينه
عمت فواضله البرية فالتقى
لو كان في الزمن القديم تظلمت
أما خزائن ماله فبـاحـة
أقسمت أن ألقى المكارم عالمـاً
ساس الأمور فليس تُنخلى رغبة
كالسيف رونق أثره في متنه
شهدت علاه أن عنصر ذاته

متكونون من الحما المسنون
طهرتها فنزحت ماء جفوني
وهم إذا عدوا الفضائل دوني
عادت إلى بصفقة المغبون
أبصرته في الضمر كالمرجون
واليم قاذف فلكى المشحون
ظفرا بقال الطائر المينون
مرحت بأزهر شامخ الرنين
إلا اقتضاني بالسجود جبينى
شكر الفنى ودعوة المسكين
منه الكنوز إلى يدى قارون
فاستوهبوا من علمه الخزون
أنى برؤيته أبر يمينى
من رهبة ، وبسالة من لبن
ومضاؤه فى حذو المسنون
مسك وعنصر غيره من طين^(١)

ومن كانت هذه أحوالهم وتلك نعمتهم ليس عجيباً أن نراهم يحتلون فى الأمة مكاناً
عالياً ، ويتبوأون فى الدولة مقاماً رفيعاً ، ويقابلون بالاحترام الوفير ، ويتمتعون بثقة
أولياء الأمور . . . فقد كان المنصور يتبرك بعمر بن عبيد ويرى أن أمثاله فى مملكته
الواسعة قليلون . قيل له يوماً إن أبا عثمان خارج عليك ! فأجاب : هو يرى أن يخرج
على إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر مثله وذلك لا يكون !^(٢) ومّر المنصور على قبر عمرو
فصلى عليه ودعا له وأنشد :

(١) ديوان صردى ص ٥٣ — ٥٦ ط دار الكتب المصرية (٢) النية والأمل ص ٢٤

صلى الإله عليك من متوسد قبرا مرتت به على مراث^(١)
 قبرا تضمن مؤمنا متخشعا عمد الإله ودان بالقرآن
 وإذا الرجال تنارعوا في شبهة فصل الحديث بحجة وبيان
 ولو ان هذا الدهر أبقي صالحا أبقي لنا عمرا أبا عثمان^(٢)

ويرى ابن خلكان أنه لم يسمع بخليفة يرثى من دونه سواء^(٣). وسأل أحدهم الحسن البصري عن عمرو بن عبيد، فأجاب: «لقد سألت عن رجل كان الملائكة أدبته، وكان الأنبياء ربه. إن قام لأمر قعد به، وإن قعد لأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له. ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن منه، ولا باطنا أشهر بظاهر منه»^(٤). وبلغ أحمد بن أبي دؤاد من القوة والخطوة لدى الخلفاء ما لم يبلغه أحد من المعتزلة قبله أو بعده. قال فيه المعتصم: «هذا والله الذي يتزين بمثله، ويتهيج بقربه، ويعدل ألوفا من جنسه»^(٥). واعتل أحمد مرة فعاده المعتصم، وكان لا يعود أحدا حتى إخوانه وأجلاء أهله، فلما قيل له في ذلك أجاب: «وكيف لا أعود رجلا ما وقعت عيني عليه قط إلا ساق إلى أجرا، أو أوجب لي شكرا، أو أفاضني فائدة تنفعني في ديني ودنياي، وما سألتني حاجة لنفسه قط...؟!»^(٦). كذلك كانت للصاحب في بلده ولدى مليكه مكانة سامية تقرب من مكانة أحمد بن أبي دؤاد. يروون أنه لم يذكر التاريخ عن وريكان مليكه يحمله ويحترمه ويطيع أوامره ويلزم الاحتشام أمامه ويحمله مكان الوالد كما كان فخر الدولة مع وزيره صاحب^(٧). وقد أراد صاحب أن يستقيل من الوزارة يوما فقال فخر الدولة: «لك في هذه الدولة من إرث الوزارة مالنا من إرث الإمارة فسبيل

(١) مراث: مكان على طريق مكة المكرمة.

(٢) المنية والأمل ص ٢٤ (٣) الوفيات ج ١ ص ٥٤٨

(٤) الوفيات ج ١ ص ٥٤٧

(٥) صروج الذهب ج ٧ ص ٢١٩ (٦) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٨ — ١٥٠

(٧) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٧

كل منا أن يحتفظ بحقه»^(١). أما العميد الكندري فقد كانت له هو الآخر عند طفرليك السلجوقي رتبة عالية ومنزلة جليلة^(٢)، فكان يشبه في عظم نفوذه ورفعة شأنه القاضي بن أبي دؤاد والصاحب بن عباد .

هؤلاء هم المعتزلة ، وتلك خصائصهم ، وذاك مقامهم . . . قوم كانوا من أساطين العلم في الإسلام ، ومن أعلام الفلسفة ، وقادة الفكر ، وحلة لواء الأدب ، يتصفون بالكرم والجود ، ويؤثرون التقشف والزهد . . . يحتلون من الأمة الصدر . . الخلفاء يعرفونهم ، ويثقون بهم ، ويتقربون إليهم ، ويطلبون مواعظهم وإرشادهم ، ويذهب بعضهم مذهبهم ، يمدحون أحياءهم ، ويعودون مرضاهم ، ويرثون موتاهم ، ويتخذونهم مرتين لأولادهم وقلذات أكبادهم ، ويسندون إلى من شاء منهم أرفع مناصب الدولة . . ! إن هذه الكلمة وإن جاءت مطولة إلا أنها جد لازمة لمن أراد إنصافهم وتقديرهم حق قدرهم ، وضرورية لمن رام أن يتعمق في دروسهم ويقف على أثرهم في تطور الفكر الإسلامي .

2003
العلماء

(١) معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٣ ، راجع أيضاً ذيل تجارب الأمم ص ٩٤

(٢) الوفيات ج ٢ ص ١٠٣

الفصل الثامن

أثر المعتزلة في تطور الفكر الإسلامي

كثيرون هم رجال الفكر الحرّ الذين أساء المجتمع فهمهم ، فتعامل عليهم واضطهدهم . . . منهم المعتزلة ؛ أولئك الذين وقفوا أنفسهم على الدفاع عن الدين وعلى نصرة مبدأ التوحيد ، وأرادوا أن ينهضوا بالمسلمين بمحاربة الجهل ومقاومة الجود الفكري . . . ومع ذلك فقد ارتاب القوم فيهم ، فرمواهم بالزندقة والكفر ، وخرّجوا أقوالهم على الشر ؛ ثم انبروا لقتالهم ، وطعنوهم من كل جانب ، فاستعجلوا بذلك نهايتهم . فكان المعتزلة في حياتهم كوكباً سحرياً سطع في أفق الشرق العربي فترة من الزمن ، وسرعان ما اختفى مخلفاً الناس وراءه في ظلمة تكاد تكون دامسة ، وحيرة تكاد تكون مؤسفة . . . !

إنها المرحلة طويلة تلك التي قطعناها مع المعتزلة . . . فقد وقفنا على أسباب ظهورهم ، وتبعنا مختلف أدوار حياتهم . . . فوصفنا طريقة نشوئهم ، وعرفنا كيف بدأوا يتدرجون نحو القوة حتى بلغوا أوجهم في عصر السامون وخليفتيه : المتعصم والواثق ، ثم كيف أخذوا ينحطون ويضعفون إلى أن قضى عليهم . وفي خلال ذلك اطلعنا على نوع المسائل التي كانوا يعالجونها والمشاكل التي كانوا يشغلون عقولهم بها ، بشيء من التفصيل . فبقينا علينا أن نعرف مقدار الأثر الذي تركوه في تطور الفكر الإسلامي (ولكنني أرى من الضروري ، قبل أن أحدث عن ذلك الأثر ، أن أؤكد أن المعتزلة ظلوا إلى أن انضموا إلى الرافضة مدرسة فكرية تعيش بين أهل السنة ، ولم يكونوا في يوم من الأيام فرقة مستقلة معادية لهم ، بل كانوا متحمسين للسنة غيورين عليها مدافعين عنها . وإذا كانوا قد تطرفوا في جملة من أقوالهم فإن ذلك لم يقع منهم إلا عن حسن نية ، وسلامة طوية ، ولم يكن إلا نتيجة لازمة لتعمقهم في درس الفلسفة وإباحتهم

لحرية الرأي . لست أقصد طبعاً أن أرىء ساحتهم بالمرّة ؛ فإن المصيب خير من المخطيء .
الحسن النية ، ولكننا لا نستطيع إلا أن نفرق بين من يسيء عن حسن قصد وبين
من يسيء عن إصرار وتعمد . وقد جرب الخياط أن يجد لهم في تطرفهم عذراً ومخرجاً
فقال إن البحث في لطيف الكلام وغامضه ؛ كالفناء والمعاني والمعلوم والمجهول ،
قد يدخل الشبه على العلماء^(١) . وهذا بعينه ما ذهب إليه نيبرج في معرض دفاعه
عن المعتزلة إذ قال : إن قوماً كالمعتزلة محاطين بأعداء كثيرين متدربين على المناظرة ،
لا بد من أن يكون في أسلوبهم شيء من الضعف والتردد والعدول عن سواء السبيل .
لأن من نازل عدوّاً عظيماً فهو مربوط به ، مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله ، ويلزمه
أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله .
كذلك في ساحة النضال الفكرى للعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير
الحليف . ففي عمل المدافعين أجمعين أشياء كثيرة ينبغي أن تزول بزوال شروطها
وأن يضرب عليها ويؤتى بأحسن منها وأصوب والمعتزلة ليسوا بريئين من ذلك ،
لكن نيتهم ظاهرة ؛ وهى الذب عن الإسلام ، والنية إنما هى ميزان الأعمال^(٢) . وبناء
على هذا فتطرف المعتزلة في بعض أقوالهم يجب ألا يحملنا على تكفيرهم ؛ وقد نهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تكفير المسلم لأخيه المسلم فقال : « أيما امرئ قال
لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه »^(٣) . وكان سفيان
ابن عيينة يقول إن الله لا يعذب أحداً على ما اختلف فيه العلماء^(٤) . كذلك أظهر
الإمام الغزالي فساد رأى من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه^(٥) ، وقال
إن للمخطيء في الاجتهاد أجراً واحداً والمصيب أجرين^(٦) . وهذا ما كان المعتزلة
يقررونه ، فإنهم قالوا إن المختلفين كلاهما على صواب^(٧) ، وإن كل مجتهد مصيب

(٢) مقدمة الانتصار ص ٥٩ — ٦٠

(٤) أحسن التقاسيم ص ٣٨

(٦) النقذ من الضلال ص ٤٩

(١) الانتصار ص ١٠٦

(٣) صحيح مسلم ج ١ ص ٥٧

(٥) النقذ من الضلال ص ٣٥

(٧) بستان العارفين للسمرقندى ص ٥٣

في الفروع^(١). ويقول للقدسي إن هذه المقالة تعجبه لأن أصحاب النبي اختلفوا فجعل صلوات الله عليه وسلامه اختلافهم رحمة وقال بأنهم اقتديتم اهتديتم ، كأولئك الذين أشكلت عليهم القبلة فصلّى كل قوم إلى جهة فلم يأمر النبي من أخطأ بالإعادة بل اعتبره بمثابة من أصابها^(٢). يضاف إلى هذا أن المعتزلين من أهل السنة كانوا ينظرون إلى المعتزلة نظرة طيبة . فإذا نحن تركنا الحنابلة المتعصبين ضدهم ، وإذا أهملنا الظاهرية المتطرفين كابن حزم ، ومتطرفة الأشعرية كالבغدادى ، وجدنا بين أهل السنة من كانوا يقدرّون المعتزلة وينصفونهم . فإن أبا بكر الخوارزمي (+ ٣٨٣ هـ) كان يقول إن العراق يحسد على أشياء كثيرة منها أن الاعتزال بصري^(٣). وكان المقدسي (+ ٣٩١ هـ) ينظر إلى الاعتزال كذهب من مذاهب الكلام غير منفصل عن السنة وليس كفرقة مستقلة كما يتوهم البعض ، ويعتبره أحد المذاهب الأربعة الممتدحة في الإسلام فيقول : أما الممتدحة فأهل السنة والجماعة ، وأهل العدل والتوحيد ، والمؤمنون ، وأصحاب الهدى^(٤). وكان الغزالي (+ ٥٠٥ هـ) إمام الأشعرية في وقته وعالمها يعدّ المعتزلة من أرباب الاجتهاد في الدين ، وكل مجتهد مأجور^(٥). أما الشهرستاني (+ ٥٤٨ هـ) الأشعري ، وقد كان من أكثر المؤرخين نزاهة ، وأعفهم لساناً ، وأرحبهم صدرأ ، وأبعدهم نظراً ؛ فإنه تكلم عن المعتزلة في كتابيه « الملل والنحل » و « نهاية الإقدام » بكل أدب واحترام ، فلم يتحامل عليهم ولم يشتمهم أو يلعنهم كما فعل البغدادى وابن حزم ، وإنما اعتبرهم من جملة المسلمين^(٦) ، حتى الحائطية مع أنهم كانوا غلاة متطرفين لم يخرجهم عن الإسلام ولم يضلّهم^(٧) (هذا وإن أهل السنة رغم خلافهم مع المعتزلة قبلوا تفسير الزنجشري للقرآن الكريم المعروف « بالكشاف » فأصلحوه واتبعوه ، ولا يزال إلى اليوم يعتمد عليه وينظر إليه كأحد التفاسير المهمة)

(١) أحسن التقاسيم ص ٣٨ ، والنية والأمل ص ٦٣

(٢) أحسن التقاسيم ص ٣٨ (٣) رسائل الخوارزمي ص ٣٠

(٤) أحسن التقاسيم ص ٣٧ (٥) المقذ من الضلال ص ٣٨

(٦) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ (٧) الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ — ٧٠

ونقلوا الأحاديث عن رجال الاعتزال؛ فإن الحافظ الذهبي ترجم في ميزانه خمسة وأربعين قدرياً وسبعة وعشرين معتزلياً ممن روى عنهم الشيخان . فإذا ذكرنا كل هذا ، وذكرنا أيضاً أن المعتزلة كانوا يعلنون دوماً تمسكهم بالسنة وولاءهم لها ، وإذا قررنا أن المعتزلة كانوا يحتلون في الدولة مقاماً عالياً ممتازاً في ميادين الأدب والعلم والسياسة يمكنهم من التأثير فيمن حولهم ، علمنا أنهم لا يمكن أن يكونوا قد مضوا دون أن يتركوا في الحياة العقلية الإسلامية ولو بعض الأثر .

حين خرج العرب المسلمون من صحرائهم وجدوا في البلاد التي افتتحوها أقواماً لهم ديانات مختلفة ، وفلسفات دينية متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية . ثم بدأت أعمال الترجمة فنقلت إلى العربية فلسفة اليونان وعلومهم . وهكذا انتهى إلى المسلمين التراث الفكري الماضي ، ووقف الفكران الإسلامي واليوناني متواجهين . فكان لابد من أن يختلطا ويتفاعلا ، وكان لابد من أن يتأثر المسلمون بالأفكار والعقائد التي غزتهم والتي كان الكثير منها مخالفاً لتعاليم دينهم ، وكان من الطبيعي أن تخلق لهم تلك الأفكار مشاكل جديدة تقتضي الدراسة والتحليل ؛ كشكلتي الصفات والقدر وما يتفرع منهما ، وكان أخيراً لازماً أن يقوم من بينهم رجال يوفقون بين مجري الفكر الإسلامي واليوناني ، ويوحدوا بينهما ، ويخرجوا منهما بفكر جديد وحياة عقلية جديدة ترتفع بالبشرية درجة في سلم الرقي ، حتى تتابع الحضارة سيرها وتؤدي رسالتها إلى الأجيال القادمة ، وحتى يكون العرب قد قاموا بواجبهم نحو المدنية كاملاً ، وكونوا في سلسلة المدنية العالمية حلقة أساسية متصلة بالحلقات الماضية متماسكة مع الحلقات التالية . غير أن السلف أحجموا عن القيام بهذه المهمة ، ووقفوا وجلين أمام تلك المشاكل ، فأبوا أن يعالجوها ، ورفضوا أن يتعدوا عن نص الكتاب ومنطوق الحديث قيد أنملة . فكان مالك بن أنس (+ ١٧٩ هـ) يقول : امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد^(١) . وسئل الإمام مالك مرة عن كيفية الاستواء على العرش فقال :

« الاستواء معقول ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . . . ! »^(١) ، وروى ابن حنبل أن أحدهم قال لابن أنس : ينزل الله إلى سماء الدنيا . . . ؟ قال : نعم . قال : نزوله بعلمه أم بماذا . . . ؟ فصاح مالك : اسكت عن هذا ، وغضب غضباً شديداً . . . !^(٢) ، وكان الإمام مالك لا يبيح حرية الرأي ولا سيما في أمور الدين ، روي أن أحد أصحابه دخل عليه وهو في مرض الموت فرآه يبكي فسأله : ما الذي يبكيك يا أبا عبد الله ؟ فأجاب بأنه ليس من هو أحق بالبكاء منه ، إنه أفق برأيه ، وإنه ليودّ لو يضرب مائة سوط عن كل مسألة أفق فيها برأيه^(٣) . وقد كان هذا الموقف الذي وقفه مالك بن أنس هو نفس موقف أكثر أئمة السلف ، كالشافعي (+ ٢٠٤ هـ) الذي قال إذا وجدتم السنة فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد^(٤) ، وابن حنبل (+ ٢٤١ هـ) الذي رأينا عناده وصلابته أمام الحجة ، فقد امتنع عن الإجابة بحرف واحد في مسألة خلق القرآن وقال للخليفة وأعوانه : « أعطوني شيئاً من كتاب الله عز وجل أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أقول به »^(٥) ، واستمر مصرّاً على موقفه السلبي حتى النهاية ، يروون أنه كان وهو يساط يصيح : « القرآن كلام الله غير مخلوق . . . ! »^(٦) ، ويقولون إن الإمام أحمد بلغه أن أبا ثور (+ ٢٤٠ هـ) قال في الحديث : « خلق الله آدم على صورته » إن الضمير عائد لآدم ، فهجره أحد ، فأتاه أبو ثور ، فقال أحمد : أي صورة كانت لآدم يخلقه عليها . . . ؟ كيف تصنع بقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن . . . فاعتذر أبو ثور إليه وتاب بين يديه . . . !^(٧) .

إن الوحيدين من المسلمين الذين كانت لهم الجرأة الكافية فأقبلوا على المبادئ الجديدة يدرسونها ويمحصونها ، وتناولوا المشاكل المختلفة التي أثارتها تلك المبادئ

(١) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٢٦ ، وصرح البيهقي ص ١٤٢

(٢) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٠١ (٣) الوفيات ج ١ ص ٦٢٧

(٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠٠ (٥) المناقب ص ٣٢٧

(٦) المناقب ص ٣٢١ (٧) نفع الطبيب ج ٣ ص ١٥٣

يحاولون حلها ، هم المعتزلة^(١) . وكانت غايتهم في بادئ الأمر أن يفهموا تلك المشاكل حتى يردّوا عليها ويفندوها ، وأن يدافعوا عن العقائد الإسلامية ببرهان العقل كما كان يفعل مخالفو الإسلام في ذلك الحين في دفاعهم عن عقائدهم . فكانت الحاجة تقتضي أن يقاومهم بنفس أسلحتهم ، وأن يخاطبهم باللغة والأساليب الكلامية التي ألفوها وأتقنوها . وهكذا وضع المعتزلة أسس علم الكلام ، وكانوا كما قال المقدسي أول فرق هذا العلم في الإسلام^(٢) .

(١) لا ينكر أن القدرية والجهمية سبقوا المعتزلة في ذلك من الوجهة الرمنية ، ولكن عملهم كان ضيقاً محدوداً .

(٢) أحسن التقاسيم ص ٣٧

تضاربت الآراء في سبب تسمية هذا العلم « بعلم الكلام » . فقد أورد النسفي ستة أقوال هذه هي :

١ — لأن عنوان مباحث المتكلمين في العقائد كان : « الكلام في كذا وكذا . . . » فسمى الكلام .

١ — لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ، فهو لها كالمنطق للفلسفة .

٣ — لأن هذا العلم لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

٤ — لأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم .

٥ — لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من الكلام .

٦ — ونظراً لقيامه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيراً في القلب وتقليلاً ، فسمى الكلام مشتقاً من الكلم وهو الجرح .

(العقائد النسفية ص ٦)

وقال ابن خلكان إن هذا العلم سمي علم الكلام لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل : « مخلوق هو أم غير مخلوق » فتكلم الناس فيه فسمى هذا النوع من العلم كلاماً واختص به — (الوفيات ج ١ ص ٦٨٧) — ويفضل ما كدونا له هذا الرأي الذي أورده ابن خلكان ؛ لاذ يقول إن علم الكلام منشؤه الأول مأخوذ من « كلام الله » الذي يعنى إما القرآن أو صفة الكلام — (المقالة « كلام » في الموسوعة الإسلامية ج ٢ ص ٦٧١) .

أما ابن خلدون فيرى أن هذه التسمية راجعة إلى ما في هذا العلم من المناظرة على البديع وهي كلام صرف وليست براحعة إلى عمل . وقد تكون لأن سبب وضعه والخوض فيه كان تنازعهم في إثبات الكلام النفسي — (المقدمة ص ٤٠٦) .

كان المعتزلة الأولون يفهمون من علم الكلام ، كما رأينا ، أنه وسيلة لتأييد العقائد الإيمانية ، ويتخذون من العقل خادماً للنقل . فهم إنما أقدموا على درس العلوم العقلية بهذه الروح ، وتفرغوا لها لتلك الغاية ، ولكنهم لما تغلغل في نفوسهم أثرها ، واحتل قلوبهم حبها ، تراءى لهم أن هذه العلوم العقلية تمثل جانباً من الحقيقة الكلية ، كما أن عقائدهم الدينية التي ورثوها عن الآباء والتي انبروا للدفاع عنها تمثل جانباً آخر . وإذا اعتقدوا أن العقل والنقل جزآن من حقيقة واحدة آمنوا بالاتفاق التام بينهما . ولما كان هذا الاتفاق لا يلوح جلياً ، بل كان النقل والعقل يبدوان مختلفين متنافرين ، فإن المعتزلة انشغلوا في إظهاره وحاولوا إثباته . فبدأ عملهم الجوهري . . . ألا وهو التوحيد بين النقل وبين العقل ، أو بين الدين وبين العلم ، ذلك العمل الإنشائي الذي كان يتطلبه الظرف ويقتضيه التاريخ ، والذي جعل للمعتزلة قيمة ومقاماً وزادهم شهرة وتفضيلاً . . . !

بيد أن المعتزلة لم يقفوا عند هذا الحد ، ولم يكتفوا بهذا العمل ، بل إنهم تجاوزوه وكانوا كلما ازدادوا تعمقاً في الفلسفة وتعلقاً بالعلوم يبتعدون عن الدين إلى حد أن نسوا غايتهم التي بدأوا ، وصاروا يجربون أن يخضعوا النقل للعقل ، ويحوروا العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية . ويرى ماكدونالد هذا الرأي فإنه قال إن المعتزلة كانوا فعلاً يفترون جوهر معتقداتهم^(١) . وقد ذهب المعتزلة في تقدير العقل بعيداً فقالوا : إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل^(٢) ، وإذا أجمع العقلاء على شيء أنه حسن أو قبيح كان إجماعهم حجة^(٣) . وكان النظام يرى أن حجة العقل تنسخ الأخبار ، ولذلك كان يرفض الأحاديث النبوية التي كان يستبشعها من جهة حجة العقل^(٤) . وأثبت الجبائي وولده شريعة عقلية ، ورداً الشريعة النبوية إلى المسائل

(١) Mac Donald من ١٤٤ — ١٤٥ (٢) السواعق المرسلة ج ١ ص ١٣٣

(٣) المستصفي ج ١ ص ٥٧ (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٥٢

والأحكام التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها بغير السمع^(١). ثم تزايدت جراءة المعتزلة فصاروا يهاجمون النقل. أما القرآن الكريم فلم يجسروا على مهاجمته ولكمهم أولوه، كما مر معنا، حتى يلائم مذهبهم ونحلتهم، وفسروه — كما يقول ابن قتيبة — تفسيراً عجيباً^(٢). ولهذا اشتغل عدد كبير منهم في وضع التفسيرات القرآنية وأما الحديث فإنهم شنوا عليه وعلى المحدثين غارة شعواء وهاجموهم هجوماً عنيفاً. فكذبوا رواة الأحاديث التي لم توافقهم ولا سيما أحاديث الرؤية والصفات والقدر، ولم يتورعوا على رواية ابن قتيبة عن ثلب أهل الحديث وامتنانهم والإسهاب في الكتب بذمهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض من الأخبار^(٣). وكان المعتزلة قليلي العناية برواية الحديث^(٤)، فإن أبا الحسين ابن الطيب صاحب التصانيف الكثيرة لم يكن يحفظ سوى حديث واحد^(٥). هذا وقد حاول المعتزلة أن يبطلوا الحديث كله من أساسه، فقالوا إن خبر الواحد العدل لا يوجب العلم^(٦)، ذلك بأن الأحاديث كلها أخبار آحاد، فإذا كانت أخبار الآحاد لا توجب العلم بطل الاستدلال بشيء من الحديث. وإلى عمل المعتزلة هذا في نقد الحديث ومهاجمته بالرأى يشير أبو تمام في قصيدة يمدح بها أحمد بن أبي دؤاد:

بعد ما أصلت الوشاة سيوفاً قطعت في وهي غير حداد
من أحاديث حين دوختها بالرأى كانت ضعيفة الإسناد
فنفى عنك زخرف القول سمع لم يكن فرصة لغير السداد^(٧)

وأخيراً تمادى المعتزلة في تهجمهم على المحدثين، فلما انتهت إليهم السلطة في زمن المأمون وما بعد المأمون، لم يتورعوا عن اضطهادهم بقطع أرزاقهم وحملهم على الأخذ

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٤ (٢) تأويل مختلف الحديث ص ٨٠ — ٨٤

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٢ (٤) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٥٧

(٥) تاريخ بغداد ج ٣ ص ١٠٠

(٦) الانتصار ص ٦٨، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٤٠٦

(٧) ديوان أبي تمام ص ٧٦

بآرائهم وأقوالهم بالقوة . فكان ذلك ، كما رأينا ، أعظم خطأ ارتكبه في حياتهم وأهم سبب من أسباب سقوطهم . لم يعد المعتزلة ، حين بلغوا هذا الحد ، من علماء الكلام ، لأنهم أصبحوا إلى الفلسفة أقرب ، وباسم الفلاسفة أحق . والواقع أنه لم يبق بينهم وبين الفلاسفة كالكندى والفارابي كبير فرق . وهذا ما حمل ابن تيمية على القول بأن مناهج المعتزلة تقرب من مناهج الفلاسفة ، وإنهم لا يختلفون عنهم إلا في كونهم يتورعون عن تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم^(١) .

ولنعد الآن إلى السلف لتر كيف واجهوا هذه الحال . ونحن نعلم أن السلف كانوا يمتنعون من الخوض في المسائل التي جاءت بها الفلسفة . فلما وجدوا المتكلمين من المعتزلة يفعلون ذلك ، استفظموا عملهم وهاجموه . فقال أبو يوسف القاضي (+ ١٩٢ هـ) : « من طلب الدين بالكلام تزندق ، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس »^(٢) . وقال : « طلب العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم »^(٣) . وحذر الإمام الشافعي الناس من الكلام فقال : « لو يعلم الناس ما في الكلام من الأهواء لفرّوا منه فرارهم من الأسد » . وذكرهم بسوء عاقبته فقال : « لأن يلقى الله تعالى العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من علم الكلام » . وكان حكمه في المتكلمين أن يضربوا بالجرید ويطاف بهم في العشار والقبائل ويقال : « هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ الكلام »^(٤) . وأنشد الأصمعي (+ ٢١٦ هـ) في المتكلمين :
وإني لأغني الناس عن متكلم يرى الناس ضلّالاً وليس بمتهدي^(٥)
وقال محمد بن يسير يعيب المتكلمين ويظهر أن بدايتهم تكون حسنة ثم ما يلبثون أن يخرجوا عن سواء السبيل :

وعن صنوف الأهواء والبدع

فما يقود الكلام ذو ورع

يا سائل عن مقالة الشيع

دع من يقود الكلام ناحية

(٢) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤١

(٤) العمري ج ١ ص ١١

(١) بنية المرتاد ص ٦٢

(٣) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١

(٥) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤١

كل أناس بديتهم حسن ثم يصيرون بعد للشنع
أكثر ما فيه أن يقال له لم يك في قوله بمنقطع^(١)

وقال آخر :

قد نقر الناس حتى أحدثوا بدعاً في الدين بالرأى لم تبث به الرسل
حتى استخف بحق الله أكثرهم وفي الذي حملوا من حقه شغل^(٢)
وقال عبد الله بن مصعب يحذر الناس من المتكلمين ، ويحرضهم على عدة
مصاحبتهم ، أو الاستماع إليهم ، أو الرد عليهم :

تري المرء يعجبه أن يقو ل وأسلم للمرء ألا يقول
فأمسك عليك فضول الكلام فإن لكل كلام فضولا
ولا تصحبن أخا بدعة ولا تسمعن له الدهر قيلا
فإن مقالتهم كالظلال ل يوشك أفيأوها أن تزولا
وقد أحكم الله آياته وكان الرسول عليها دليلا
وأوضح للمسلمين السبيل فلا تتبعن سواها سبيلا
أناس بهم ريبة في الصدور ويخفون في الجوف منها غليلا
إذا أحدثوا بدعة في القرآن تعادوا عليها فكانوا عدولا
فلهم والتي يهضبون وولهم منك صمتاً طويلا^(٣)

هذا هو الموقف الذي كان أهل السنة عموماً يقفونه من علم الكلام وأهله . ومع ذلك فإن آراء المعتزلة أخذت تنتشر بينهم ولو ببطء ، وصارت تجد من بعض أئمتهم من يصفى إليها ، ويرى ضرورة اتباع خطة المعتزلة في درس العلوم العقلية ووجوب اقتباس أساليبهم الكلامية . يروون أن الإمام أبا حنيفة (+ ١٥٠ هـ) ، وكان

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٧٥ ، والكامل للبردج ١ ص ١٩٦

(٢) الكامل للبردج ١ ص ١٩٦

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٧٥

من رجال الفكر الحرّ ، قال بخلق القرآن^(١) ، وخاض في علم الكلام ووضع فيه كتاباً دعاه « الفقه الأكبر » إشارة إلى أفضليته على الفقه الآخر . ومن رأى ما كدونا له أن أبا حنيفة كان أول من اتبع طريقة المعتزلة في الدفاع عن الدين^(٢) . كذلك صنّف الحارث المحاسبي (+ ٢٤٣ هـ) ، أحد أصحاب ابن حنبل ، كتاباً في الرد على المعتزلة ، فأنكر عليه ابن حنبل ذلك وهجره . ويقال إن الحارث قال لأحمد : الرد على البدعة فرض . فأجاب أحمد : نعم ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها فلم تأمن أن أطالع الشبهة ولا ألتفت إلى الجواب فتعلق بقبى ، أو أنظر إلى الجواب ولا أفهم كنهه^(٣) . صحيح أن المحاسبي ردّ على المعتزلة ، ولكن مجرد هذه المحاولة منه للرد عليهم بالأدلة العقلية يعتبر خطوة مهمة إلى الأمام ، ودليلاً على أن بعض أهل السنة أصبحوا لا يرضون بالجمود ولا يعترضون على البحث والنظر . وفي الوقت نفسه مثل الكرايسى (+ ٢٤٨ هـ) عن لفظ الإنسان بالقرآن فقال إنه مخلوق^(٤) . وكان الإمام البخارى (+ ٢٥٦ هـ) أحد كبار شيوخ الحديث يرى رأى الكرايسى في أن لفظ الإنسان بالقرآن مخلوق^(٥) . فإذا أضفنا إلى هذا أن الحركة الفكرية التي قام بها المعتزلة لقيت تسامحاً من الخلفاء العباسيين ولا سيما المنصور الذي كان يكرم عمرو بن عبيد ويحترمه ، والرشد الذي رغم تشدده في مسألة الدين اتخذ من بعض رجال الاعتزال أصدقاء له ومرتين لأولاده ، وأن هذه الحركة نفذت إلى قصر الخليفة وهو القوام على الدين والمسئول عنه فتبناها المأمون وشجعها ، واعتنق هو وخليفته المعتصم والواثق المبادئ التي ترتكز عليها ، وإذا لاحظنا أن حركة اضطهاد المتكلمين بدأت تخف تدريجياً وأن المعتزلة لم يعاملوا بشيء من الشدة والقسوة اللتين عومل القدرية الأولون بهما ،

(١) الإبانة ص ٣٥

(٢) المقالة « الماتريدي » في الموسوعة الإسلامية ج ٣ ص ١١٤

(٣) النقد من الضلال ص ٤٥ — ٤٦ ، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٣٩

(٤) طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٥٢

(٥) الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠٦ — ٣٠٨ ، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ١١ — ١٣

علمنا أن هذه الحركة الفلسفية العلمية التحررية بدأت تتقوى وتنتشر ، وأخذت تلقى
 أنصاراً وأعواناً . وإني لأعتقد أنها لو تركت تسير في مجراها الطبيعي لاستطاعت
 أن تقضى على الروح الرجعية في الأمة على قوتها وعنفها ، ولكتب لها الفوز والنجاح .
 ولكن المعتزلة استبقوا الزمن واستعجلوا الأمور ، فأرادوا في زمن دولتهم أن يحققوا
 بالإكراه ما لا يتحقق إلا بالإقناع ، وأن ينجزوا في برهة وجيزة ما قد يتطلب قروناً .
 آية غلطة فاحشة ارتكبتها المعتزلة بإعلانهم الحنة واضطهادهم علماء الأمة . . . !

لقد هدموا بأيديهم في بضع سنين ما بنوه في قرن من الزمان ، ووسموا الصديق بينهم
 وبين أهل السنة حتى بدا من المستحيل جبره ، وأعطوا أعداءهم الحنابلة سلاحاً
 يقاومونهم به . . . وهكذا انبثت الرجعية من رقادها ، وانطلقت قوية جامحة تأخذ
 في طريقها رجال الفكر جميعاً من المعتزلة ومن غير المعتزلة . فقد نهبت مكتبة الكندي
 الفيلسوف ، واضطر المحاسبي أن يحتفى ، ولما مات لم يصل عليه سوى أربعة نفر^(١)
 وهو الرجل الصالح العابد ! ولعن الكرايسى في جنازة ابن حنبل بأصوات عالية
 وأكراه على أن يلتزم بيته حتى مات^(٢) . ولم يقتصر ضرر الرجعية الحنبلية على مهاجمة
 المتكلمين والفلاسفة ، بل إنه جعل الحنابلة يتطرفون في أقوالهم نظراً أدى بهم
 إلى التجسيم والتشبيه . ويتضح لنا ذلك من الآيات التالية لأحد أتباع ابن حنبل :

فإن كان تجسماً ثبت استوائه	على عرشه إني إذا لجسم
وإن كان تشبيهاً ثبت صفاته	فمن ذلك التشبيه لا أنكتم
وإن كان تنزيهاً جحد استوائه	وأوصافه أو كونه يتكلم
فمن ذلك التنزيه نزهت ربنا	بتوفيقه والله أعلى وأعظم ^(٣)

ومن هذا القبيل القضية التالية التي نظمها حنبل آخر أيام كان ابن حنبل
 في سجن الحنة :

(٢) المتأخر ص ٤١٧ - ٤١٨

(١) ابن الأثير ج ٧ ص ٥٥

(٣) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٨٠

تبارك من لا يعلم الغيب غيره
 علا في السموات العلى فوق عرشه
 سميع بصير لا يشك مدبر
 يدا ربنا مبسوطتان كلاهما
 إذا فيه فكرنا استحالت عقولنا
 نهيناعن التفتيش والبحث رحمة
 ولم نر كال تسليم حرزاً وموثلاً
 شهدنا بأن الله لا رب غيره
 شهدنا بأن الله كلم عبده
 وأن ولي الله في دار خلده
 ولم نر في أهل الخصومات كلها
 ولم يحمده الله الجدال وأهله
 وسنتنا ترك الكلام وأهله
 ومن لم يزل يثني عليه ويذكر
 إلى خلقه في البر والبحر ينظر
 ومن دونه عبد ذليل مدبر
 يسحان والأيدى من الخلق تقتر
 فأبنا حيارى واضمحل التفكير
 لناو طريق البحث يردى ويخسر
 لمن كان يرجو أن يثاب ويحذر
 وإن شك فيه الملحدون وأنكروا
 ولم يك غير الله عنه يعبّر
 إلى ربّه ذى الكبرياء سينظر
 ذكناً ولا ذا خشية يتوقّر
 وكان رسول الله عن ذلك يزجر
 ومن دينه تشديقه والتقعر^(١)

وهناك حركتان رجعتان أخريان غير الحنبلية نشأتا عن شدة تمسك المعتزلة بالعقل
 وتحاملهم على النقل . أولاها الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني (٢٥٦٠ هـ)
 الذين غالوا في إثبات الصفات حتى انتهوا إلى التجسيم والتشبيه ، وتكاثر عددهم فبلغ
 في الشام وحدها عشرين ألفاً . وقد كان الخصام بين الكرامية وبين المعتزلة قوياً ،
 وكانت تمهل بين الفريقين في المشرق مناظرات ومناكرات وقتن كثيرة^(٢) . أما الحركة
 الثانية فكانت الظاهرية ، وهي مدرسة فقهية أسسها في العراق داود بن علي الأصفهاني
 (٢٧٠ هـ) ، وكانت تقوم على رفض الرأى والقياس ، وقصر الإجماع على إجماع
 الصحابة ، والتمسك بظاهر الكتاب والسنة تمسكاً شديداً^(٣) . فالظاهرية إذا كانوا

(١) للناقب ص ٢٢٥ - ٢٢٦ (٢) المخطوط ج ٤ ص ١٨٣

(٣) الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ ، وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٤٢ ، ٤٥

بما كسبون كل حركة ترمى إلى تحكيم الرأي وتلجأ إلى التأويل لحركة الاعتزال .
وقد انضم إلى هذه المدرسة فيما بعد الإمام ابن حزم^(١) . فكان خير متحمس لها
في بلاد الأندلس مدافع عنها .

لقد كان المستقبل ، بعد الحركة الرجعية ، يلوح شيئاً قاتماً ، وكان يبدو أن العناصر
الرجعية ستدوس كل ما عداها ، وأن كل حركة ترمى إلى التقدم العلمى والتحرر
الفكرى ستخمد أنفاسها ... لولا أن قام أبو الحسن الأشعري (+ ٣٣٠ هـ) فأخذ
ما أمكن إنقاذه من الموقف . . ! كان الأشعري معتزلياً صمياً ، ولكنه أدرك ببعصره
النافذ وعقله الراجح حقيقة الوضع ... رأى الهوة بين أهل السنة وبين أهل الاعتزال
في اتساع وازدياد ، ووجد الحركة الرجعية تقوى وتشتد ، فلم أت الاعتزال صائر
لا محالة إلى زوال . فأزعجته هذه الحقيقة المروعة وأقصت مضجعه ، ولذلك تقدم
إلى العمل ... فتكر للمعتزلة . وأعلن انفصاله عنهم ورجوعه إلى حظيرة السنة^(٢) ،
غير أنه لم يرجع إليها فعلاً كما أعلن للملأ ، بل اتخذ طريقاً وسطاً بينها وبين مذهب
المعتزلة^(٣) . وقد صادف هذا العمل قبولا لدى الناس ، ما عدا الحنابلة ، ولما استحسنوا .
ولا عجب فإن الجلود على التقليد ما كان ليروق للكثيرين بسبب تقدم الأمة في الحضارة
واقتباسها العلوم العقلية واطلاعها على فلسفة الأقدمين ، وفي الوقت نفسه أصبح الناس
لا يرتاحون إلى المعتزلة بعد أن تطرفوا في عقائدهم وأساءوا التصرف مع غيرهم ، فكانت
الحاجة تدعو إلى من يؤلف بين وجهتي نظر السنة والاعتزال ، وهذا هو ما بدأه
الأشعري وأكمله من بعده أتباعه الكثيرون الذين اعتنقوا مذهبه وساروا على طريقه
وهم صفوة علماء الإسلام في وقتهم وخيرة رجاله كالقاضي أبي بكر الباقلاني
(+ ٤٠٣ هـ)^(٤) ، وابن فورك (+ ٤٠٦ هـ)^(٥) ، وأبي إسحق الاسفرايني

(١) الوفيات ج ١ ص ٤٨٣

(٢) الإبانة ص ٨ ، والوفيات ج ١ ص ٤٦٤

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٦ ، والمخطوط ج ٤ ص ١٨٤

(٤) الوفيات ج ١ ص ٦٨٦ (٥) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٥٢ - ٥٤

(+ ٤١٨ هـ) ^(١)، وعبد القاهر بغدادى (+ ٤٢٩ هـ) ^(٢)، والقاضى أبى الطيب الطبرى (+ ٤٥٠ هـ) ^(٣)، وأبى بكر البيهقى (+ ٤٥٨ هـ) ^(٤)، وأبى القاسم القشبرى (+ ٤٦٥ هـ) ^(٥)، وأبى إسحق الشيرازى (+ ٤٧٦ هـ) رئيس المدرسة النظامية ببغداد ^(٦)، وإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى (+ ٤٧٨ هـ) ^(٧)، والإمام الغزالى (+ ٥٠٥ هـ) ^(٨)، الذى أصبحت الأشعرية بمجوده كلاماً مقبولاً فى الإسلام، وابن تومرت (+ ٥٢٤ هـ) المغربى تلميذ الغزالى الذى نشر الأشعرية فى بلاد المغرب ^(٩)، والشهرستانى (+ ٥٤٨ هـ) ^(١٠)، وغيرهم كثير شرحوا عقائد الأشعرى ونظموها وزادوا عليها ودافعوا عنها بالأدلة والبراهين العقلية، فكان لهم أكبر الفضل وأعظم الأثر فى نجاح المذهب الأشعرى وانتشاره. ومما يدل دلالة واضحة على أن هذه الحركة التى قام بها الأشعرى كانت ضرورية، ومما يظهر لنا بجلاء أن الناس كانوا يشعرون بوجوب وضع حدٍ لذلك النزاع المستحكم بين أهل السنة وبين المعتزلة باتباع طريق وسط بين قوليهما، أن اثنين من كبار علماء المسلمين المعاصرين للأشعرى قاما، على بدهما عنه، بنفس المحاولة التى قام الأشعرى بها فى البصرة؛ وهما أبو جعفر الطهاوى (+ ٣٣١ هـ) الحنفى فى مصر، وأبو منصور الماترىدى (+ ٣٣٣ هـ) الحنفى فى سمرقند.

وجدير بنا الآن أن نشر حقيقة الموقف الذى اتخذته الأشاعرة، وحقيقة العمل الذى قاموا به. لأنهم أرادوا أن يرجعوا إلى ما كان المعتزلة قد بدأوه، ويحيوا ما كان

- (١) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١١١ — ١١٤
- (٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٣٨
- (٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٧٦
- (٤) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٤
- (٥) الوفيات ج ١ ص ٤٢٥
- (٦) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٨٩ — ٩٩
- (٧) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٠
- (٨) الوفيات ج ١ ص ٦٦١، وطبقات الشافعية ج ٤ ص ١٠٣
- (٩) طبقات الشافعية ج ٤ ص ٧١ — ٧٤
- (١٠) الوفيات ج ١ ص ٦٨٨، وطبقات الشافعية ج ٤ ص ٧٩

المعتزلة قد أهملوه ﴿فإن المعتزلة﴾ ، كما علمنا ، أوجدوا علم الكلام وكانت غايتهم أن يستخدموا العقل في الدفاع عما جاء به النقل ، ثم ابتعدوا عن تلك الغاية وصاروا يشتغلون في التوفيق بين النقل وبين العقل على اعتبار أنها متفقان متساويان في الحقيقة ، وأخيراً شطّوا أكثر فاعتقدوا بأسبقية العقل وأفضليته على النقل فلم أقام الأشاعرة رجوعاً إلى الخطوة الأولى التي خطاها المعتزلة ، وأعادوا تنظيم علم الكلام على قاعدة أن النقل هو الأساس وأن العقل خادم للنقل ووسيلة لإثباته والبرهان على صحته . ولذلك قال الإمام الغزالي إن الحشوية الذين كانوا يرون وجوب الجود على التقليد واتباع الظواهر ، والمعتزلة الذين غالوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كلاهما مخطيء : أولئك مالوا إلى التفريط وهؤلاء إلى الإفراط . فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ؛ لأن برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع ، والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب ؛ لأن العقل يمتريه العمى والحصَر . فمثل القرآن الشمس المنتشرة الضياء ، ومثل العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء ، فالعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن كالمعرض لنور الشمس مُغمضاً للأجفان^(١) .

فالعقل على رأى الغزالي هو الأداة التي يمكن أن نعرف بواسطتها صدق النقل ، وهو أيضاً السلاح الذي يدافع به عن الشرع . ولذلك فإنه عرف الكلام بقوله : « هو علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة »^(٢) . واستطرد قائلاً : « فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديانهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار . ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها . فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام

(١) الاعتماد في الاعتقاد ص ٢

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٨

مرتب يكشف عن تليسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة المأثورة . فنه نشأ علم الكلام وأهله . فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ^(١) . وأورد ابن خلدون تعريفاً آخر لعلم الكلام أصبح من تعريف الغزالي وأوضح فقال : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » ^(٢) . وأخذ بعد ذلك يشرح هذا التعريف بقوله إن علم الكلام إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد ^(٣) . ويقول ابن خلدون إن الأشاعرة نظروا في مقدمات علم الكلام القديمة فتركوا ما له اختلاط بالفلسفة ، وكانت مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لا يمكن التمييز بينها ، وصاروا في الطريقة الجديدة — أى الأشعرية — يردون على مسائل الفلسفة التي لا تتفق مع العقائد الدينية ^(٤) . فإنا نجد كتب كبار الأشاعرة كالبغدادي والغزالي والشهرستاني مليئة بالرد على الفلاسفة معنية بتفنيد أقوالهم ، وهذا أمر لم نعهده بالمعتزلة الذين كانوا يقدسون الفلسفة ويسلمون بكل ما جاءتهم به . إن الشيء الذي كان يتطلبه الظرف كما قد بينت هو التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية ، وهو ما حاول المعتزلة أن يتوصلوا إليه في المرحلة الثانية من مراحل تطوُّرهم العكري . ولذلك فإن المعتزلة حين تطرقوا فأرادوا أن يخضعوا النقل للعقل كانوا مخطئين ، والأشاعرة الذين اكتفوا باستخدام العقل في البرهان على صحة النقل كانوا أيضاً غير مصيبين . وعلى كل حال فالأشعرية إذا قوبلت بالاعتزال كانت بالنسبة إليه حركة رجعية ، لأنها تأتي من حيث التطور العكري دونه بمرحلة ، لا سيما أنها طردته واحتلت محله . وأما إذا نظرنا إليها من حيث علاقتها بأهل السنة ولا سيما

(١) المنقذ من الضلال ص ١٨ — ١٩ (٢) المقدمة ص ٤٠٠

(٣) المقدمة ص ٤٠٧ (٤) المقدمة ص ٤٠٦ — ٤٠٧

الحنابلة منهم الذين كانوا يحظرون الخوض في الكلام ، ولا يقرون بقدرة العقل ، ولا يعترفون بلزومه للنقل ، ظهر أنها خطوة واسعة إلى الأمام .

أحسب أنه غير عسير علينا بعد هذا أن ندرك أن ذلك المذهب الكلامي الجديد الذي دعونه الأشعرية والذي حاز رضى أهل السنة وقبولهم هو ثمرة من ثمار الاعتزال وأثر حسن من آثاره . فالمعتزلة وإن كانوا ، كما يرى نيكلسون ، حاولوا عبثاً أن ينتزعوا فكرة التشبيه من أذهان الناس ، وإن كانوا أخفقوا في فرض فلسفتهم العقلية على المسلمين ، إلا أنهم رفعوا بطريقة غير مباشرة الفكر الإسلامي إلى درجة يعتد بها^(١) . أليس أنهم جعلوا المسلمين رغم عدائهم الشديد للكلام والمتكلمين يعودون فيقبلون أساليب الكلام ويستخدمونها في الدفاع عن الدين . . ؟ ولهذا فإن الأشعرية لم يجدوا سبيلاً أبداً إلى التخلص من أثر المعتزلة فيهم ؛ ذلك بأنهم كانوا مضطرين إلى أن يعالجوا نفس المسائل التي كان المعتزلة من قبل يعالجونها ، وأن يصدروا فيها أحكاماً توافق السنة ولا تبعد كثيراً عن قول المعتزلة . ولذلك قال ابن الجوزي ، وهو على حق فيما قال ، إن الأشعرى ظلّ دوماً معتزلياً^(٢) . وقد كان هذا هو السبب الذي جعل الحنابلة لا يرضون عن الأشعرية ، ودفعهم إلى مقاومتهم بنفس القوة التي كانوا يقاومون بها المعتزلة ؛ فإنهم قاموا عليهم بثورات عديدة أريقَت فيها الدماء كثورة سنة ٤٦٩ هـ . في بغداد^(٣) ، وانبرى أحد أئمتهم ابن تيمية الحراني (٥٧٢٨ +) للرد عليهم على الطريقة الحنبلية^(٤) . وسأذكر فيما يلي بضعة أمثلة توضح كيف أن الأشاعرة أخذوا بالفعل طريقاً وسطاً بين السنة وبين الاعتزال ، وأنهم كانوا في كثير من عقائدهم متأثرين بالمعتزلة إلى حدٍ غير قليل .

(١) Nicholson ض ٣٦٩ — ٣٧٠

(٢) المنتظم ص ٧١ ب مخطوطة . فلا عن الحضارة الإسلامية ج ١ ص ٣٣٨

(٤) الخطط ج ٤ ص ١٨٥

(٣) ابن الأثير ج ١٠ ص ٧١

١ - الصفات الأزلية :

يرى ابن تيمية أن في كلام بعض الأشاعرة شيئاً من نفى الصفات الذي أخذوه عن المعتزلة^(١). والدليل على ذلك أن الغزالي قال إنه يجب ألا نكفر المعتزلة لقولهم بنفى الصفات^(٢)، وأن القاضي الباقلاني كان كأبي هاشم الجبائي من مثبتى الأحوال^(٣). ومع أن الأشاعرة رجعوا إلى قول السلف في إثبات الصفات إلا أنهم اختصروها وردوها إلى سبع صفات أزلية فقط ؛ وهي القدرة ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام^(٤). وقالوا إن الأسماء المشتقة من هذه الصفات السبع أزلية ، وأما الأسماء المشتقة من صفات أفعاله كالخالق ، والرازق ، والمعز ، والمذل ، فغير أزلية^(٥).

٢ - كلام الله تعالى :

كان السلف والمعتزلة في قولهم في كلام الله على طرفي تقيض : فالسلف قالوا إن كلامه تعالى أزلي ، حتى حروف القرآن اعتبرها الحسابلة قديمة غير مخلوقة^(٦). والمعتزلة قالوا إن كلام الله حادث في محل ، ولذلك فالقرآن حادث . أما الأشعرى فقد أبدع ، كما يقول الشهرستاني ، قولاً ثالثاً وسطاً بين القولين الأولين ؛ فإنه قضى بحديث الحروف وذلك خرق للإجماع ، وحكم بأن ما نقرؤه من القرآن كلام الله على المجاز لا على الحقيقة ، أما كلام الله نفسه فقديم غير مخلوق^(٧). ولإثبات صحة هذا الموقف الذي اتخذه الأشاعرة حيال مسألة الكلام رفضوا تعريف المعتزلة للكلام ، وقالوا إن حقيقة الكلام ليست الحروف والأصوات بل هي الكلام النفسى القائم بالنفس الإنسانية ، وهو الذى يجده العاقل من نفسه ويحمله في خلقه ، وما اللسان إلا دليل على كلام النفس ، والدليل غير المدلول . فكلام الله النفسى قديم ، والقرآن

(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٤ - ٣٥

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٥

(٦) نهاية الإقدام ص ٣١٣

(١) بنية المرقاد ص ١٠٨

(٣) نهاية الإقدام ص ١٣١

(٥) أصول الدين ص ١١٦ - ١١٨

(٧) نهاية الإقدام ص ٣١٣

لذلك قديم ، أما الحروف والأصوات — أو القراءة — التي هي دلالة على الكلام النفس والتي هي فعل القارئ فمخلوقة ^(١).

٣ — التشبيه والتجسيم :

وكان السلف يتمسكون بآيات التشبيه والتجسيم ويأخذونها على الظاهر ، على حين كان المعتزلة يرفضونها على علاتها ويعمدون إلى تأويلها . أما الأشاعرة فإنهم وافقوا السلف في بعض هذه المسائل وخالفوه في بعض ، وكذلك وافقوا المعتزلة في بعضها وخالفوه في البعض الآخر . فقد أقرّوا السلف على قولهم بالرؤية السعيدة ^(٢) وخالفوه في باقي مسائل التشبيه والتجسيم وتأولوا الآيات الواردة فيها كما كان يتأولها المعتزلة فقالوا في وجه الله تعالى إنه الله ، وفي يده إنها قدرته ، وفي عينه تعالى إنها رؤيته للأشياء ^(٣) . ومنعوا أن يوصف الله بالاستقرار على العرش ، ونزّهوه تعالى عن ذلك ، لأنه لا يستقر على جسم إلا جسم ، ولا يحل فيه إلا عرض ، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض ^(٤) . وتأول البغدادى كلمة « العرش » في الآية : « الرحمن على العرش استوى » على أنها « الملك » فكأنه تعالى أراد أن يقول إن الملك لم يستولأحد غيره ^(٥) . ونفى الأشاعرة الجهة أيضاً ، فإذا اختصاصنا الله بجهة فوق فلأنها أشرف الجهات وليس لأنه تعالى حقيقة فوق ، وإذا رفعنا أيدينا إلى السماء في الدعاء فذلك زيادة في الاحترام لله وليس معناه أنه تعالى في السماء ، وكذلك إذا استقبلنا القبلة فليس لأن الله في الكعبة بل لأن الغاية توجيه المسلمين في الصلاة إلى ناحية واحدة وهدف واحد ^(٦) .

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٩ — ٥٣ ، ونهاية الإقدام ص ٣٢٠ — ٣٢٥

(٢) الإبانة ص ١٣ — ٢٠ ، ونهاية الإقدام ص ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، ٣٦٩

(٣) أصول الدين ص ١١٠ — ١١١

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٤ (٥) أصول الدين ص ١١٣

(٦) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١ — ٢٢

قال الغزالي شارحاً موقف جماعته وإخوانه هذا : إن الحشوية لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فأثبتوا الجهة حتى ألزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث ، والمعتزلة نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها لأنهم ظنوا أن في إثباتها إثبات الجهة فخالعوا قواطع الشرع . فهؤلاء تغفلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا ، والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبّهوا ، فجاء الأشعرية ووقفوا بين القولين ؛ نفوا الجهة لأنها للجسمية تابعة وتنمّة ، وأثبتوا الرؤية لأنها من جنس العلم تتعلق بالمرئي على ما هو عليه كما يتعلق العلم بالمعلوم على ما هو عليه^(١) .

٤ - الكسب :

رأينا في باب القدر أن السلف كانوا يعتقدون أن الله خالق أفعال العباد ، والعباد لا صنع لهم في أفعالهم ولا تقدير ، وأن المعتزلة كانوا يرون أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم والله تعالى لا صنع له في أفعال عباده ولا تقدير . فلما قام الأشاعرة سلخوا بين ذينك القولين المتناقضين طريقاً وسطاً أيضاً . فاعترضوا على المجبرة لأنه يلزمهم إنكار ضرورة التفرقة بين الحركة الضرورية — الرعدة — وبين الحركة الاختيارية ، واعترضوا على المعتزلة لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات . فإن الإنسان لو مثل عن الحركات التي تصدر منه حين تحريك يده وعن تفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها . ولما كانت حركة اليد فعلاً متقناً ، وكان الفعل المتقن لا يصدر إلا عن فاعل متقن محيط بالفعل من كل وجه من وجوهه عالم بدقائقه وتفاصيله ، ولما كان الإنسان غير عالم بدقائق حركة يده ، علمنا أنه ليس فاعل تلك الحركة ، وأن لها فاعلاً محكماً متقناً هو الله تعالى . فالقول بالجبر ، على رأى الأشاعرة ، محال باطل ، ونسبة الخلق إلى العباد اقتحام هائل . والصحيح عندهم أن الفعل الواحد

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢

من أفعال العباد لا يستقل به الله وحده ، ولا يستقل به العبد ، وإنما يشتركان فيه فيقع على التعاون بينهما ، ويكون الله هو المعين للعبد على أفعاله لأنه تعالى لا يحتاج في أفعاله الخاصة إلى معين^(١) ، وإذا كان الفعل واقعاً من فاعلين هما الله تعالى والعبد فما هو الجزء الذي ينسب إلى كل منهما ويختص به . . ؟ قسم الأشاعرة الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية : إتقان الفعل ، والقدرة على تنفيذه ، والإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض . فאלله تعالى له إتقان الفعل وإيجاد القدرة الحادثة التي يتم بها وقوعه ، والعبد له الإرادة فقط . وقد دعوا عمل الله خلقاً وإيجاداً واختراعاً ، ودعوا عمل العبد كسباً . أى إن الله يخلق في العبد الفعل والقدرة على الفعل ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد ويوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً . وقد سموا الدور الذي يلعبه الإنسان في أفعاله كسباً تيمناً بقوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهين »^(٢) .

والآن : ما هي حقيقة هذا الكسب الذي جاء به الأشاعرة . . ؟ كان المعتزلة يقولون إن الإنسان يخلق أفعاله ويوجهها كما يشاء ، ولكن القدرة على الفعل من الله تعالى . فجاء الأشاعرة وقالوا إن الفعل نفسه من الله والقدرة الحادثة التي يتم بها الفعل منه تعالى أيضاً ، والإنسان له الإرادة أو التوجيه . وإذا فالأشاعرة وافقوا السلف في نقطة وهي أن الفعل من خلق الله ، ووافقوا المعتزلة في نقطة أخرى وهي أن الإنسان له الإرادة التي يستغل بها هذا الفعل ويوجهه كما يشاء . فأثبتوا للإنسان شيئاً من حرية الإرادة وحرية الاختيار من جهة ، ومن جهة أخرى هدموا هذه الحرية بقولهم إن الله يتدخل بين الآونة والأخرى في كل فعل من أفعال عبده وفي كل حركة من حركاته . وفي هذا برهان ساطع على أن الأشاعرة وقفوا في مسألة القدر بين السلف وبين المعتزلة حيارى مترددين . . !

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٧ — ٣٩ ، ونهاية الإقدام ص ٦٧ — ٦٩ ، ٧٧ — ٧٨

(٢) الانتصاد في الاعتقاد ص ٣٩ ، ونهاية الإقدام ص ٧٤ — ٧٧

فهل في الإمكان إحياء روح المعتزلة . . ؟ أعتقد أن ذلك أمر لا بد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن ونجاري التقدم ؛ وأنه غير مستحيل إذا تجنبنا الأخطاء التي تردى فيها المعتزلة الأقدمون فأودت بهم . وأحسب أنني شرحت تلك الأخطاء ، ولكني لا أرى بأساً بذكرها مرة أخرى : علينا ألا نستعجل الأمور فنحاول أن نتجزأ في بضع سنين ما قد يتطلب قروناً ، وألا نحقق بالإكراه ما لا يتحقق إلا بالإقناع ... علينا أن نترك العقل يفرض نفسه ، لا أن نفرضه نحن على الناس بالقوة ... علينا أيضاً ألا نصل في استنتاجاتنا إلى حدّ التطرف ، أو ننكر لتراثنا الماضي ونتعامل عليه ... وعلينا أخيراً أن نقضى على الحركات الرجعية كلما رفعت رأسها ، فلقد كان ضرر الرجعية في الماضي عظيماً ، وسيكون خطرهما على الإسلام في المستقبل أعظم إذا قدر لهما أن تمنع التجدد وتوقف مجرى التقدم . . !

أولئك هم المعتزلة ، وذلك عملهم ، وتلك روحهم . . . فإذا كان لنا أن نأسف على شيء فعلي أن هذه الطبقة المستنيرة انقرضت واندحلت أكثر آثارها . فقد طفت عليها قوى الجهل ، ونفتت فيها الرجعية سمومها ، وأنشبت العامة أظفارها ... فأزهقت روحها ، وشوهت سمعتها ، وأحرقت أسفارها . . ! فكان انهزام المعتزلة نصراً لدعاة التعصب ودحرراً لأنصار التحرر . . . وكان في ذلك تهيبط للمزائيم وشييطان لهم . . . فمن وقتها إلى أن بدأت النهضة الحديثة قلما ارتفع في الشرق العربي صوت ينادى بالإصلاح ويدعو إلى تحطيم قيود الجهل . ويقيني أنه لو قدر للاعتزال أن يعيش ويزدهر ، ولبادئه التحررية أن ترسخ وتنتشر ، لتغير وجه التاريخ العربي ، ولما وصل العرب إلى تلك الحال المزرية من التأخر والجهود التي لا يزالون يرسفون في كثير من أغلالها . . !

المراجع

(١) المراجع القديمة

١ - مخلفات المعتزلة :

أول ما يجب أن يرجع إليه الباحث في دراسة فرقة كالمعتزلة ويعتمد عليه هو كتابات رجال هذه الفرقة أنفسهم ، وقد كانت قرائح المعتزلة خصيبة ، وهمهم عالية ، فوضعوا من الكتب ما يعيننا حصرها . ورد في المراجع القديمة أسماء أحد عشر كتاباً لواصل ابن عطاء^(١) . وجاء في الفهرست ذكر أسماء سبعة مصنفات لابن الإخشيد ، وعشرة لأبي هاشم الجبائي ، وعشرة أخرى لغيرها من أعلام الاعتزال^(٢) . وذكر ياقوت للجاحظ وحده مائة وأربعين كتاباً في شق المواضيع^(٣) . ووضع نيرج قائمة بأسماء كتب المعتزلة التي ورد ذكرها في كتاب الانتصار بلغ عددها أربعين كتاباً^(٤) . كذلك وضع أرنولد فهرساً بأسماء الكتب التي اعتمد عليها ابن المرتضى في كتابه النية والأمل بلغ سبعين كتاباً^(٥) . وبما يؤسف له حقاً أن تكون هذه الكتب قد ضاعت . فقد امتدت إليها الأيدي بالحرق والتزريق ولم يبق منها سوى ما يلي :

(١) كتب العقائد :

(١) درة التنزيل وغرة التأويل : لأبي عبد الله الإسكافي (+ ٢٤٠ هـ)

مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م .

(٢) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد : لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط

(+ ٣٠٠ هـ) القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .

الكتاب الوحيد في العقائد الذي وصلنا بخط أحد رجال الاعتزال

الأقدماء . ولذلك كان أعظم المراجع أهمية في هذا البحث .

(١) تكملة الفهرست ص ١ ، والوفيات ج ٢ ص ٢٥٤

(٢) الفهرست ص ٢٤٥ - ٢٤٨ (٣) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٦ - ١١٠

(٤) الانتصار ص ٢٤٩ - ٢٥٢ (٥) النية والأمل ص ٨٠ - ٨١

(٣) تفسير الكشاف : للزمخشري (+ ٥٣٨ هـ) القاهرة ١٣٠٧ هـ .
= ١٨٨٩ م .

(٤) النية والأمل : لأحمد بن يحيى بن المرتضى (+ ٨٤٠ هـ) الزيدى المعتزلى
أحد كبار أئمة الزيدود فى اليمن . حيدر آباد ١٣١٦ هـ = ١٩٠٢ م .
يأتى هذا الكتاب بعد « الانتصار » فى الأهمية . وتقوم أهميته على كون
مؤلفه معتزلياً وإماماً كبيراً مجتهداً من أئمة الزيدود الشيعة ، ولأن المؤلف
اعتمد فى وضع كتابه هذا على كثير من كتب الاعتزال القديمة الضائعة .

(٥) العلم الشامخ فى إظهار الحق على الآباء والشافى : للشيخ صالح المقبلى
(+ ١١٠٨ هـ) اليمنى . القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٢ م .
مؤلف هذا الكتاب زيدى معتزلى . ومع أنه يدعى أنه مستقل المذهب ،
ويحاول فى بادىء الأمر أن ينتقد الزيدود والمعتزلة ويظهر أخطاءهم ،
إلا أنه ما يلبث أن يندفع فى الدفاع عنهم ويهاجم الأشعرية هجوماً عنيفاً .

(ب) الكتب الأدبية :

(٦) البيان والتبيين : للجاحظ (+ ٢٥٥ هـ) القاهرة ١٣٤٥ هـ .
= ١٩٢٦ م .

(٧) المحاسن والأضداد : للجاحظ . القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٢ م .

(٨) الفصول المختارة من كتب الجاحظ : جمعها الإمام عبيد الله بن حسان
على هامش الكامل للمبرد . القاهرة ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .
يدافع الجاحظ فى أحد فصول هذا الكتاب عن المعتزلة فى إعلانهم المحنة
ويحاول أن يبرر عملهم . ولذلك كانت لهذا الفصل أهمية خاصة . وأظن
أنه بقية من كتاب « فضيلة المعتزلة » الضائع للجاحظ .

إن ضياع أكثر مصنفات المعتزلة جعل الباحثين مضطرين إلى أن يعتمدوا
على ما كتبه أعداؤهم ومخالفوهم فى المذهب عنهم وليس جميع أولئك
بالمُنصفين لهم .

٢ - كتابات أهل السنة :

(١) كتب العقائد :

- (٩) القرآن الكريم .
- (١٠) مسند ابن حنبل : للإمام أحمد بن حنبل (+ ٢٤١ هـ) القاهرة
١٣١٣ هـ = ١٨٩٥ م .
- (١١) صحيح البخارى : لأبى عبد الله البخارى (+ ٢٥٦ هـ) القاهرة
١٢٩٦ هـ = ١٨٧٨ م .
- (١٢) صحيح مسلم : للإمام مسلم (+ ٢٦١ هـ) الآستانة ١٣٣٤ هـ .
١٩١٥ م . والقاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٩ م .
- (١٣) السنن : لابن ماجه (+ ٢٧٣ هـ) القاهرة ١٣١٣ هـ = ١٨٩٥ م .
- (١٤) تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهل الحديث : للإمام ابن قتيبة
الدينورى (+ ٢٧٦ هـ) القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .
- (١٥) الإبانة فى أصول الديانة : لأبى الحسن الأشعري (+ ٣٣٠ هـ) حيدر أباد
الطبعة الأولى .
- (١٦) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعري : الآستانة الجزء الأول ١٣٤٨ هـ .
١٩٢٩ م . ، والجزء الثانى ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م .
- (١٧) رسالة فى استحسان الخوض فى الكلام : لأبى الحسن الأشعري . حيدر أباد
١٣٢٣ هـ = ١٩٠٥ م .
- (١٨) الفرق بين الفرق : للإمام عبد القاهر البغدادى الأشعري (+ ٤٢٩ هـ)
القاهرة ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠ م .
- (١٩) أصول الدين : لعبد القاهر البغدادى . استنبول ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م .
- (٢٠) الفصل فى الملل والأهواء والنحل : للإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي
(+ ٤٥٦ هـ) القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م .
- (٢١) الاقتصاد فى الاعتقاد : للإمام أبى حامد الغزالي (+ ٥٠٥ هـ) القاهرة
١٣٢٧ هـ = ١٩٠٩ م .
- (٢٢) المنقذ من الضلال : للغزالي . دمشق ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٣ م .
- (٢٣) للمستصفي من علم الأصول : للغزالي . القاهرة ١٣٢٢ هـ = ١٩٠٤ م .

(٢٤) العقائد النسفية : للامام عمر النسفي الحنفي المازيدي (+ ٥٣٧ هـ)

القاهرة ١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م .

(٢٥) اللؤلؤ والنحل : للامام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الأشعري

(+ ٥٤٨ هـ) على هامش ابن حزم . القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م .

(٢٦) نهاية الإقدام في علم الكلام : للشهرستاني . اكسفورد ١٣٥٣ هـ .

= ١٩٣٤ م .

(٢٧) حقائق الفصول وجواهر العقول : لمحمد بن هبة المكي . وهي قصيدة

نظمها للسلطان صلاح الدين الأيوبي (+ ٥٨٩ هـ) وضمنها علم الكلام

على أصول الأشعري . القاهرة ١٣٢٧ هـ = ١٩٠٩ م .

(٢٨) مختصر الفرق بين الفرق : اختصره عبد الرزاق الرسعني حوالي السنة

٦٤٧ هـ . القاهرة ١٣٢٧ هـ = ١٩٠٩ م .

(٢٩) بستان العارفين : لأبي زكريا محيي الدين النووي (+ ٦٧٦ هـ) القاهرة

١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .

(٣٠) بغية المرتاد في الرد على المنفلسة والقرامطة والباطنية . ويدعى أيضاً

« السبعينية » للامام تقي الدين بن تيمية الحراني الحنبلي (+ ٧٢٨ هـ) .

القاهرة ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .

(٣١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة : لابن قيم الجوزية الحنبلي

(+ ٧٥١ هـ) . مكة المكرمة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .

(٣٢) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي : لابن قيم الجوزية . القاهرة

١٣٤٦ هـ = ١٩٢٧ م .

(٣٣) الجامع الصغير بشرح العزيزي : للحافظ ابن حجر العسقلاني (+ ٨٥٢ هـ)

القاهرة ١٣١٢ هـ = ١٨٩٤ م .

(٣٤) إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين : لمحمد الزبيدي

المتوفى بعد السنة ١٢٠١ هـ . القاهرة ١٣١١ هـ = ١٨٩٣ م .

(ب) الكتب التاريخية :

(٣٥) كتاب المعارف . لابن قتيبة (+ ٢٧٦ هـ) القاهرة ١٣٠٠ هـ

= ١٨٨٢ م .

- (٣٦) تاريخ اليعقوبى : لأحمد بن جعفر اليعقوبى (+ ٢٨٤ هـ) . ليدن .
١٣٠٢ هـ = ١٨٨٤ م .
- (٣٧) تاريخ الرسل والملوك . لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى (+ ٣١٠ هـ) .
الطبعة الحسينية بالقاهرة — الطبعة الأولى .
- (٣٨) مروج الذهب ومعادن الجوهر : لأبى الحسن على المسعودى (+ ٣٤٥ هـ) .
نسخة أجزاء . باريس ١٢٧٨ — ١٢٩٣ هـ = ١٨٦١ — ١٨٧٦ م .
- (٣٩) التنبية والإشراف للمسعودى : ليدن ١٣١١ هـ = ١٨٩٣ م .
- (٤٠) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم : لشمس الدين المقدسى (+ ٣٩١ هـ) .
ليدن ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .
- (٤١) تجارب الأمم وعواقب الأمم : لمسكويه (+ ٤٦٣ هـ) . القاهرة
١٣٣٢ هـ = ١٩١٣ م .
- (٤٢) تاريخ بغداد : لأحمد بن على الخطيب البغدادى (+ ٤٦٣ هـ) . القاهرة
١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م .
- (٤٣) ذيل تجارب الأمم : للوزير أبى شجاع محمد بن الحسين (+ ٤٨٨ هـ) .
القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٣ م .
- (٤٤) المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم : للإمام أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى
الحنبل (+ ٥٩٧ هـ) . حيدر أباد ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .
- (٤٥) مناقب الإمام أحمد بن حنبل : لأبى الفرج ابن الجوزى . القاهرة
١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م .
- (٤٦) معجم البلدان : لياقوت الحموى (+ ٦٢٦ هـ) . أربعة أجزاء . ليبسج
١٢٨٣ — ١٢٨٦ هـ = ١٨٦٦ — ١٨٦٩ م .
- (٤٧) الكامل فى التاريخ : لأبى الحسين على بن الأثير (+ ٦٣٠ هـ) . إثناعشر
جزءاً . ليدن ١٢٨٣ — ١٢٩٣ هـ = ١٨٦٦ — ١٨٧٦ م .
- (٤٨) إخبار العلماء بأخبار الحكماء : للوزير جمال الدين القفطى (+ ٦٤٦ هـ) .
القاهرة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م .
- (٤٩) وفيات الأعيان : لابن خلكان (+ ٦٨١ هـ) . القاهرة ١٢٧٥ هـ .
١٨٥٨ م =

(٥٠) ميزان الاعتدال في نقد الرجال : للحافظ شمس الدين الذهبي (٥٧٤٨+).

القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

(٥١) دول الإسلام : للحافظ الذهبي . حيدر آباد ١٣٣٧ هـ = ١٩١٨ م .

(٥٢) طبقات الشافعية الكبرى : لعبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (٥٧٧١+).

القاهرة ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .

(٥٣) طبقات الحيوانات الكبرى . لكمال الدين الدميري (٥٨٠٨+).

القاهرة ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .

(٥٤) المقدمة : لابن خلدون (٥٨٠٨+). بيروت ١٢٩٧ هـ = ١٨٧٩ م .

(٥٥) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار : لتقي الدين القسري

(٥٨٤٥+). القاهرة ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .

(٥٦) بنية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة : للحافظ جلال الدين السيوطي

(٥٩١١+). القاهرة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م .

(٥٧) طبقات المفسرين : للسيوطي . لندن ١٢٥٥ هـ = ١٨٣٩ م .

(٥٨) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب : لأبي العباس أحمد المقري

(١٠٤١+). القاهرة ١٢٧٩ هـ = ١٨٦٢ م .

(٥٩) شذرات الذهب في أخبار من ذهب : لابن العماد الحنبلي (١٠٨٩+).

القاهرة ١٣٥٠ هـ = ١٩٣١ م .

(ج) الكتب الأدبية :

(٦٠) ديوان أبي تمام : للشاعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي (٥٢٣١+).

القاهرة ١٢٩٢ هـ = ١٨٧٥ م .

(٦١) عيون الأخبار لابن قتيبة (٥٢٧٦+). القاهرة ١٣٤٣ هـ = ١٩٢٤ م .

(٦٢) الكامل في اللغة والأدب : لأبي العباس البرد (٥٢٨٥+). القاهرة

١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .

(٦٣) المحاسن والمساوي : لإبراهيم بن محمد البيهقي المتوفى حوالي السنة ٣٢٠ هـ

ليبسج ١٣٢٠ هـ = ١٩٠٢ م .

(٦٤) العقد الفريد : لابن عبد ربه الأندلسي (٥٣٢٨+). القاهرة

١٢٩٣ هـ = ١٨٧٦ م .

- (٦٥) الأغاني : لأبي الفرج الأصفهاني (+ ٣٥٦ هـ) . القاهرة ١٣٢٣ هـ .
= ١٩٠٥ م .
- (٦٦) رسائل الخوارزمي : لأبي بكر الخوارزمي (+ ٣٨٣ هـ) . القاهرة
= ١٣١٢ هـ = ١٨٩٤ م .
- (٦٧) مفيد العلوم ومفيد المصنوع : للخوارزمي . القاهرة ١٣٢٣ هـ = ١٩٠٥ م .
- (٦٨) الفهرست : لابن النديم (+ ٣٨٥ هـ) . القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .
- (٦٩) زهر الآداب : للحصري (+ ٤٥٣ هـ) . القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .
- (٧٠) سراج الملوك : لأبي بكر الطرطوشي (+ ٥٢٠ هـ) . القاهرة ١٢٨٩ هـ .
= ١٨٧٢ م .
- (٧١) معجم الأدباء ، أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب : لياقوت الحموي
(+ ٦٢٦ هـ) . القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .
- (٧٢) شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون : لابن نباتة المصري (+ ٧٦٨ هـ) .
القاهرة ١٢٧٨ هـ : = ١٨٦١ م .
- (٧٣) صبح الأعشى : لأحمد القلقشندي (+ ٨٢١ هـ) . القاهرة ١٣٣٧ هـ .
= ١٩١٨ م .
- (٧٤) معاهد التنصيص على شواهد التلخيص : لعبد الرحيم العباسي (+ ٩٦٣ هـ) .
القاهرة ١٣١٦ هـ = ١٨٩٨ م .
- (٧٥) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب : لعبد القادر البغدادي (+ ١٠٩٣ هـ) .
مطبعة دار الصور في القاهرة .

٣ - المراجع المسيحية :

(٧٦) Nicene and Post Nicene Fathers,
Second Series, Vol. IX, Second Part,
"Concerning the Orthodox Faith."

- للقديس يوحنا الدمشقي (+ ١٣٧ هـ = ٧٥٤ م) . نيويورك ١٨٩٩ م .
- (٧٧) ميخا في وجود الخالق والدين القويم : لثيودور أبي قرّة (+ ٢١٠ هـ) .
= ٨٢٤ م . أسقف حرّان . بيروت ١٣٣١ هـ = ١٩١٢ م .
- (٧٨) تاريخ مختصر الدول : لأبي الفرج الملقب بالعرفي (+ ٦٨٥ هـ) .
بيروت ١٣٠٨ هـ = ١٨٩٠ م .

٤ - المراجع الإغريقية :

Plato, five Dialogues,

(٧٩)

Every Man's Library,

لندن ١٩٤٢

Aristotle, The Basic Works of Aristotle.

(٨٠)

Edited by Richard Mc Keon.

نيويورك ١٩٤١ م.

(ب) المراجع الحديثة



١ - المراجع العربية :

(٨١) تاريخ الجهمية والمعتزلة : لجمال الدين القاسمي الدمشقي . القاهرة ١٣٣١ هـ .

= ١٩١٢ م .

(٨٢) تاريخ التمدن الإسلامي : لجورجي زيدان القاهرة ١٣٢٠ - ١٣٢٤ هـ .

= ١٩٠٢ - ١٩٠٦ م .

(٨٣) القديم والحديث : لكرد علي يتضمن مقالا عن الاعتزال للشيخ طاهر

الجزائري . القاهرة ١٣٤٤ هـ : = ١٩٢٥ م .

(٨٤) عصر المأمون : لأحمد فريد رفاعي . القاهرة ١٣٤٦ هـ . = ١٩٢٧ م .

(٨٥) فجر الإسلام : لأحمد أمين . القاهرة ١٣٤٧ هـ . = ١٩٢٨ م .

(٨٦) فحي الإسلام : لأحمد أمين . القاهرة ١٣٥٧ هـ . = ١٩٣٨ م .

٢ - المراجع الأجنبية :

Ayer, a Source book for Ancient Church

(٨٧)

History.

نيويورك ١٩٢٦

Bakwell, Source book in Ancient Philosophy.

(٨٨)

نيويورك ١٩٠٧

De Boer, History of Philosophy in Islam.

(٨٩)

لندن ١٩٣٣

- Encyclopaedia Britannica. (٩٠) الطابعة الرابعة عشرة
- Encyclopaedia of Islam. (٩١)
- Gozdziher, vorlesungen über den (٩٢)
- Islam. هيدلبرج ١٩٢٥
- Mac Donald, Development of Muslim (٩٣)
- Theology, Jurisprudence and Constitutional theory. نيويورك ١٩٠٣
- Mc Gifert, A History of Christian Thought (٩٤)
- Early and Eastern. لندن ١٩٣٢
- Nicholson, Literary history of the Arabs. (٩٥)
- لندن ١٩٠٧
- O'Leary de Lacy, Islam at the Cross Roads. (٩٦)
- لندن ١٩٢٣
- O'Leary de Lacy, Arabic thought and it's (٩٧)
- place in history. لندن ١٩٢٢
- Patton, Ahmad Ibn Hanbal and (٩٨)
- the Mihna. لندن ١٨٩٧
- Titus, Indian Islam. (٩٩) أوكسفورد ١٩٣٠
- Weber, History of Philosophy. (١٠٠)
- نيويورك ١٩٢٨
- Wensinck, The Muslim Creed. (١٠١)
- كبريدج ١٩٣٢
- (١٠٢) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري : لآدم مترز أستاذ اللغات الشرقية بجامعة بال بسويسرا . نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبي رييدة . القاهرة .